

ÉTUDES

SUR

LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN-AGE.

Première Partie,

COMPRENANT LES DEUX PREMIÈRES ÉPOQUES.

PAR

M. XAVIER ROUSSELOT.

PARIS,

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR, RUE DES GRÈS, 14,

PRÈS LA SORBONNE.

1840.

ÉTUDES

SUR

LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN-AGE.

ÉTUDES

SUR

LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN-AGE.

Première Partie,

COMPRENANT LES DEUX PREMIÈRES ÉPOQUES.

PAR

M. Xavier ROUSSELOT.

PARIS.

JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR, RUE DES GRÈS, 14,

PRÈS LA SORBONNE.

1840.

Ces études sont le résultat d'un travail auquel je consacre mes instants de loisir.

J'ai choisi de préférence un côté de l'histoire de la philosophie, sur lequel l'attention commence à se porter depuis quelque temps, et qui se montrera, tôt ou tard, sous son véritable jour, c'est-à-dire, comme une des pages les plus intéressantes de l'histoire des idées. Déjà l'impulsion est donnée d'en haut, et la pensée, qui a pour but de relier la

chaîne des travaux philosophiques de tous les siècles, a tourné ses regards vers le moyen-âge. Explorer le passé, quel qu'il soit, est une condition première pour préparer l'avenir de la science. Or, s'il est vrai, comme l'a dit Leibintz, *que le futur se peut lire dans le passé*, il suit que la première condition est de bien connaître ce passé. Pendant long-temps, on n'a pas fait au moyen-âge l'honneur de le compter; il semblait que, sous le rapport philosophique, il n'avait pas existé. Croyant sur parole les deux siècles précédents, on admettait que, parce que leur réaction contre la scolastique avait été violente, leur mépris, pour les travaux philosophiques de quatre siècles et plus, était fondé. Notre époque, qui n'aurait pas l'excuse de celles qui l'ont précédée, sera plus impartiale, et en expliquant leurs rancunes, elle rejetera leurs fins de non-recevoir. Il sera évident pour tous que, du IX[e] au XV[e] siècle, la philosophie n'avait pu disparaître entièrement, et faire exception, tout exprès, pour justifier les ennemis de la scolastique. Je m'explique ailleurs sur ce mot; mais, d'avance, on peut affirmer que l'absence complète de la philosophie, pendant un si long espace de temps, était une exception impossible. La grande loi de

l'unité continue n'a pas été démentie; elle se trouve, au contraire, confirmée d'une manière éclatante, car le moyen-âge n'a pas toujours été timide dans ses énoncés. J'espère qu'on en trouvera quelques preuves dans le cours de ce volume.

Je me hâte de déclarer que je n'ai pas eu l'intention de tout dire, sur un sujet où tant de choses sont encore à trouver : seul, comme je l'ai été pour ces études, il m'eût été impossible de remplir une si grande tâche, quand je l'aurais voulu. La philosophie, au moyen-âge, est une mine féconde à exploiter, et, pour en faire un tableau qui ne laissât rien à regretter, au lieu de quelques volumes, il en faudrait dix. Je me suis donc attaché à faire voir que l'élément philosophique s'est développé, au moyen-âge, avec son véritable caractère, et qu'il s'est montré alors sous les formes qu'il avait déjà prises auparavant; en un mot, je n'ai eu pour but que de montrer la philosophie entrant, au sortir de la Grèce, sur un sol où l'attendaient de nouvelles destinées.

L'introduction qui suit expliquera ma pensée, et je me serais abstenu d'écrire ces quelques lignes, si, pour des raisons particulières, je ne m'étais cru dans l'obligation de dire, comme je le rappelle en-

core, que ces études sont une œuvre dont je suis seul responsable, parce que seul j'y ai mis la main : que ce soit aussi mon excuse, auprès de tous, pour les nombreuses imperfections qu'on ne manquera pas d'y rencontrer.



ÉTUDES SUR LA PHILOSOPHIE

DANS LE MOYEN-AGE.

CHAPITRE PREMIER.

Introduction.

Le nom seul de la scolastique inspire assez généralement une sorte de répugnance, parce qu'il semble ne représenter qu'un labeur ingrat et inutile de l'esprit humain au moyen-âge, et, sous l'empire de cette prévention, on se hâte de conclure qu'il ne faut pas étudier la scolastique. Je ne commencerai point par chercher à détruire une idée aussi fausse, mais ce sera pour moi un motif de faire connaître, dès le début, l'esprit de ces études. Je déclare donc que ce n'est pas l'histoire de la scolastique que je vais présenter, mais bien celle de la philosophie à une époque de la vie de l'humanité. Que cette époque soit le moyen-âge, et que, par suite, elle ait entouré l'élément philosophique d'un appareil souvent tyrannique et parfois ridicule, il faut l'avouer; mais j'ai pris

à tâche, autant que me le permettait la vérité, d'écarter cet entourage étranger à la vraie philosophie. C'est en ce sens que je dis ne pas faire l'histoire de la scolastique, mais celle de la philosophie, qui est une et continue dans le temps; mais faudra-t-il, pour cela, l'isoler entièrement de l'époque donnée, et lui ôter sa physionomie relative? Ce serait tenter l'impossible, et, en même temps, se montrer infidèle à la vérité historique, car on a dit avec raison que la philosophie d'une époque sort des éléments de la société à cette époque; ce qui ne veut pas dire, comme l'ont mal interprété quelques-uns, qu'une époque donne naissance à une philosophie, abstraction faite du passé. Non. Les éléments d'une époque, quels qu'ils soient, ne constituent pas la philosophie en elle-même, cela n'a pas besoin d'être démontré; mais ils lui impriment une forme et un caractère en harmonie avec les autres parties de la civilisation du moment, ils la fécondent ou l'appauvrissent; en un mot, il y a influence en bien ou en mal, mais il n'y a pas création. L'oubli de cette vérité, joint aux vieilles préventions des deux derniers siècles contre la scolastique, avait conduit quelques historiens à se demander si véritablement celle-ci était une époque philosophique, en d'autres termes, si l'esprit humain s'était occupé de philosophie au moyen-âge. Or, pour répondre négativement, il faudrait ne pas savoir ce que c'est que la philosophie, et ignorer entiè-

rement les travaux de l'intelligence humaine du ixe au xvie siècle. Oui, la philosophie a parlé dans le moyen-âge, mais souvent, il faut en convenir de suite, comme la prêtresse sur le trépied sacré, en cédant au souffle inspirateur qui la domptait pour lui imposer son langage. C'est pourquoi, si l'on veut bien comprendre la philosophie au moyen-âge, il faut se rappeler quels étaient les éléments de la société à cette époque, ou du moins ceux qui la dominaient. Or, le passé et l'avenir de l'humanité étaient alors face à face, et le présent tenait à la fois de l'un et de l'autre; d'où il suit que ce que le moyen-âge doit à l'antiquité savante sa philosophie le lui doit; ce qui lui est propre devient *également*, pour cette dernière, un caractère spécial et nouveau, caractère qui la dominera d'autant plus qu'il aura lui-même plus d'empire sur la société. Cette seule réflexion suffit pour indiquer ce que devra être alors la science philosophique. En effet, quelle puissance fait du moyen-âge une époque à part, un nouveau-né dans la famille humanitaire? C'est le catholicisme; de lui sort la prédomination de l'élément religieux dans le développement social, et par suite le caractère de la philosophie. Celle-ci n'était donc alors que la réunion de deux forces qui avaient, au moins d'intention, même tendance et même but, savoir, la vérité. L'une de ces forces était le résultat du travail réfléchi de l'esprit humain dans le passé, l'autre l'expression spontanée des croyances dans

le présent. Si leur alliance provenait plutôt du mouvement humanitaire que d'un accord mutuel et sincère, le catholicisme et la philosophie étaient-ils pour cela étrangers l'un à l'autre, ennemis au point de ne jamais s'entendre? Etrangers, non; l'histoire des premiers siècles de l'église, et plus encore celle de l'humanité tout entière, en font foi; mais ennemis, bien souvent. En effet, la vérité seule est semblable à elle-même, et deux idées différentes, qui ont chacune la prétention de la représenter, ne sont au fond que deux drapeaux ennemis; il faut, pour qu'il en soit autrement, une équation qu'on aurait grand tort d'aller chercher, au moyen-âge, entre la philosophie et le catholicisme. L'enfance de la société nouvelle n'était pas destinée à voir cet hymne sublime de la forme philosophique et de la forme religieuse, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus auguste dans la pensée de l'homme; nous-mêmes déjà plus avancés, nous l'attendons encore, ou plutôt nous nous demandons à quelles conditions il pourrait se réaliser. Toutefois, si ces deux manifestations d'un même fait, en se comprenant mal l'une l'autre, ont souvent nui à son développement et à son progrès, elles ne l'ont jamais complètement tari dans sa source, peut-être même ce tort apparent est-il devenu un bien réel; le grand fleuve de la pensée, s'il semble disparaître quelquefois, poursuit cependant son cours dans les âges pour reparaître ensuite plus profond et plus riche de nouvelles conquêtes. Ainsi nous

voyons d'abord la philosophie ancienne donner au monde des vérités remplacées plus tard par des vérités plus hautes, mais que sa voix faible et cassée par le temps ne peut pas faire entendre au monde moderne; après elle vient le christianisme qui poursuit l'œuvre commencée, et qui, malgré son intention souvent hostile à la philosophie, la développe et la pousse vers le progrès, mais non pas toutefois sans secousses pénibles pour l'humanité. Etrange phénomène dans l'histoire des idées! L'humanité est une, c'est toujours elle qui pense et agit, et pourtant, à des points différents de la durée, elle se montre à l'égard d'elle-même comme un étranger à l'égard d'un autre; car lorsqu'elle jette un regard sur son passé, qu'elle se retrouve et se contrôle, elle semble ne pas se reconnaître; de là vient l'intolérance du présent pour ce qui a été, cette tendance à rompre violemment une chaîne heureusement indissoluble, et ces voies de fait qui tachent de sang la route du progrès. Il faudrait, pour qu'il en fût autrement, que l'humanité eût l'entière conscience de son identité; il faudrait chez tous les hommes du présent mêmes lumières, même désir vers le bien, et par suite même indulgence; il faudrait enfin une égalité de cœur et d'intelligence qui constitue l'égalité véritable, mais qui peut-être est un idéal à jamais irréalisable. Alors on ne verrait plus l'erreur d'un siècle, qui n'est pour l'humanité que celle de la veille, repoussée comme venant d'un être inconnu et sorti d'un autre

monde, ou d'un génie malfaisant qu'il faut s'empresser de proscrire et d'étouffer. La concorde devrait exister, non seulement entre les hommes du présent, mais entre les différentes époques de la vie humanitaire ; il n'en fut pas ainsi au moyen-âge. La théologie ne s'empara point de la philosophie pour en faire sa servante, comme on l'a dit, mais son esclave par violence, car jamais la philosophie n'abdiqua volontairement, parce que l'esprit humain, libre par nature, ne peut ainsi se manquer à lui-même. C'est pourquoi, proportion gardée, il en est de la philosophie au moyen-âge comme de la littérature. Celle-ci, appelée romantique, je ne sais pourquoi, était un pur reflet du présent, c'est-à-dire l'expression des sentiments de l'époque sous une forme propre et indépendante de la forme antique. La philosophie, qui était non seulement le reflet du présent, mais de la pensée humaine tout entière, prit également la forme nouvelle, et, à cet égard, elle échappa aussi au joug de l'antiquité, mais pour tomber dans les entraves plus despotiques du présent ; de là vient qu'elle porta des fers, mais point de livrée.

Il suffira, pour s'en convaincre, de parcourir les différentes phases de la philosophie pendant le moyen-âge : cette histoire est surtout celle de la France ; Paris était le centre du mouvement intellectuel, la ville des philosophes, *civitas philosophorum*, l'Athènes du moyen-âge, suivant l'expression des historiens du temps. C'est là qu'on retrouve

tous les docteurs des pays étrangers comme les rayons d'un même soleil; le Dante lui-même aurait craint pour sa gloire, s'il n'eût obtenu le titre de docteur de l'université de Paris. Foulques, dans son épître consolatoire à Abailard, nous fait, avec un naïf enthousiasme, une peinture animée de ce mouvement extraordinaire. Voici en quels termes il écrivait à l'amant d'Héloïse : « *Roma suos tibi do-* » *cendos transmittebat alumnos : et quæ olim omnium* » *artium scientiam auditoribus solebat infundere, sa-* » *pientiorem te, se sapiente, transmissis scholaribus* » *monstrabat. Nulla terrarum spatia, nulla montium* » *cacumina, nulla concava vallium, nulla via difficili* » *licet obsita periculo et latrone, quominus ad te pro-* » *perarent, retinebat. Anglorum turbam juvenum mare* » *interjacens, et undarum procella terribilis non terre-* » *bat; sed omni periculo contempto, audito tuo nomine,* » *ad te confluebat. Remota Britannia sua animalia* » *erudienda destinabat. Andegavenses, eorum edomita* » *feritate, tibi famulabantur in suis. Pictavi, Was-* » *cones et Hiberi; Normandia, Flandria, Theutonicus* » *et Suevus, tuum calere ingenium, laudare et prædi-* » *care assidue studebat.* »

« Rome t'envoyait ses élèves; elle qui autrefois » versait les trésors de la science, s'inclinait de- » vant ton savoir, fermait ses écoles, et te mon- » trait comme le plus digne à ceux qui voulaient » étudier. L'éloignement, les hautes montagnes, les » vallées profondes, les dangers de la route et la » crainte des brigands, ils bravaient tout pour ar-

» river jusqu'à toi. La mer et la tempête n'arrêtaient » pas la jeunesse d'Angleterre; à ton nom seul elle » oubliait tout. Les grossiers Bretons se polissaient » à tes leçons. Ceux d'Anjou, domptant leur natu- » rel, t'aimaient comme un des leurs. Poitevins, » Gascons, Normands, Germains, enflammés par » ton génie, brûlaient de t'écouter et de t'applau- » dir. »

Cette gloire d'Abailard resta comme l'héritage naturel de tous les docteurs de la France, et les maisons de Saint-Victor, de Saint-Germain-des-Prés, du collége de Navarre, brillèrent d'un éclat sans rival dans les pays étrangers. De toutes les régions de l'Europe, dit l'histoire littéraire de la France, on venait étudier à Paris, et tellement, que sous le règne de Philippe-le-Jeune, ou du moins au commencement du règne suivant, les Anglais et les Danois y eurent des colléges fondés par eux. Ainsi la philosophie au moyen-âge, comme à tout autre époque, est surtout le domaine de la France, cette terre privilégiée de la civilisation et du progrès; c'est chez elle qu'on la voit d'abord se poser et se formuler, tantôt avec hardiesse et danger, tantôt avec crainte et une soumission apparente; en France donc, il nous faudra chercher le point de départ de la philosophie de l'Europe nouvelle, car il serait impossible de le trouver ailleurs, même en Espagne. Dans cette contrée, la domination arabe donne à la philosophie une physionomie à part, et qui mériterait une attention parti-

culière. Là aussi on trouve une sorte de scolastique qu'il serait utile de comparer à la nôtre, ne serait-ce que pour se convaincre de ce qu'ont pu produire, sur une donnée commune, l'évangile et l'alcoran. Mais, malgré quelques travaux partiels, ce côté de l'histoire de la philosophie est encore trop imparfaitement connu ; il faudra d'abord entrer dans le secret des écoles de Grenade et de Cordoue, chose qui, jusqu'à présent, est restée impossible. Quoiqu'il en soit, il nous suffit de mentionner la date de l'apparition de la philosophie en Espagne : or, il est évident qu'elle n'y a pas précédé la scolastique en France, puisqu'au VIII[e] siècle on commentait dans cette partie de l'Europe les écrits de Boëce; l'Espagne, au contraire, n'a aucun théâtre pour la philosophie avant les Arabes, car Isidore de Séville n'est, au VII[e] siècle, qu'une sorte d'encyclopédiste assez peu éclairé, faisant en petit ce que Cassiodore avait fait en grand.

Si nous jetons les yeux sur l'histoire politique, nous trouverons confirmée cette vérité, que la France est le premier berceau de la philosophie au moyen-âge.

Parmi les peuples barbares qui occupaient la Gaule, celui qui paraissait devoir l'emporter sur les autres était le peuple wisigoth. Le roi Ewarik, ambitieux et éclairé, ne négligea rien pour arriver à ce résultat, et pourtant il échoua, et les Wisigoths disparurent de la face du monde. Pourquoi? C'est

qu'un élément philosophique se trouvait chez eux en désaccord avec le christianisme : les Wisigoths étaient ariens; or, l'arianisme, c'est-à-dire l'idée philosophique qu'il représente, est une question ontologique de la plus haute portée, et il devait succomber, l'avenir de la pensée était à ce prix. Voyez par là ce que peut la philosophie! Certes, les mystères de la Trinité chrétienne étaient incompréhensibles à des barbares, et si ces derniers avaient triomphé, une partie des bienfaits du christianisme était perdue pour le monde. Maintenant, au point de vue scientifique, qu'est-ce que l'arianisme? C'est le nominalisme, c'est la doctrine à laquelle Roscelin a attaché son nom; tous deux nient la généralité, l'espèce, le genre, et le sort du premier présageait le sort du second. Remarquons donc la liaison intime de la métaphysique et de l'histoire, de l'idée et du fait; celle-là domine celui-ci; après l'une vient l'autre; après l'arianisme, les barbares Wisigoths et Bourguignons. C'est en France que la question se résout par les faits, après avoir été une première fois débattue ailleurs sous l'inspiration religieuse; c'est en France encore qu'elle reparaît dans la discussion plus sévère de la philosophie proprement dite; c'est donc là qu'il faut chercher la manifestation première de cette philosophie aux temps nouveaux.

Après avoir fixé son point de départ dans l'espace, cherchons-le dans le temps.

On trouve des historiens de la philosophie qui

ont voulu le voir dans le vᵉ siècle; autant vaudrait dire que la littérature d'une époque commence avant cette époque elle-même. Or, le moyen-âge assis et constitué, le moyen-âge religieux et féodal ne commence pas avant Charlemagne, et encore la vraie féodalité lui est postérieure. Il ne faut donc pas s'arrêter à la dénomination de scolastique empruntée aux monastères de l'ordre de Sᵗ-Benoît, mais bien à l'idée philosophique qu'elle représenta plus tard. A vrai dire, la philosophie n'a qu'une époque, parce qu'elle ne commence pas pour mourir, et puis renaître au gré du hasard; elle a sa raison d'être dans l'humanité, dont elle peut, sans doute, partager les vicissitudes, mais en même temps la longue et indissoluble unité. Aussi on a peine à concevoir que Brucker ait pu se poser sérieusement la question suivante : « Doit-on faire » venir la philosophie et la théologie scolastique de » la théologie et de la philosophie des Sarrasins, et » l'une est-elle mère de l'autre? » Eh! non; docte allemand, la théologie, pendant le moyen-âge, n'est pas fille des théologiens arabes; quant à la philosophie, ce n'était pas la peine d'écrire une très-longue histoire de cette science pour se poser une pareille question. La philosophie, quel que soit son développement dans le temps et dans l'espace, est la science la plus inhérente à l'esprit humain; mais, en se développant, elle se manifeste avec des caractères bien différents; de là certaines époques dans son histoire. Cependant, à sa première apparition

dans toute société nouvelle, sa contenance est la même : partout on la voit, pour ainsi dire, en face de l'infini qu'elle regarde étonnée, qu'elle veut embrasser de son premier coup-d'œil, expliquer de son premier mot, et comprendre à priori, sans d'abord se douter même de cette sage retenue qui conduit à pas lents, mais plus surs à la vérité, objet des travaux de l'homme. Ce que nous voyons dans l'Inde, en Grèce, le moyen-âge nous le montre à son tour; partout les premiers mots de la philosophie sont les mêmes, et en entrant dans le monde nouveau, elle n'a pas, certes, parlé un autre langage. Voilà pourquoi M. Cousin a eu raison de dire que la philosophie scolastique est sortie d'une phrase de Porphyre traduite par Boëce, parce que cette phrase, au point de vue métaphysique, n'est que l'énoncé du plus haut problème de la philosophie; en sorte qu'elle est, pour ainsi dire, le lien de l'esprit ancien à l'esprit nouveau, et ce problème ne tarda pas à prendre la forme qu'on appela réalisme et nominalisme. Mais il est bien entendu qu'un problème scientifique, quel qu'il soit, ne dépend pas de la forme qu'il revêt, que celle-ci peut changer sans détruire le fond : c'est ce qui arriva pour la philosophie au moyen-âge; car, s'il en était autrement, il faudrait compter pour rien tout ce qui précède le XI[e] siècle, et rayer d'un trait de plume le IX[e] et le X[e]. Il s'agit donc de savoir à quel moment commence à se montrer ce grand problème, qui bientôt devint l'objet de la spéculation;

or, nous affirmons et nous prouverons que la question des universaux se montre avec un caractère vraiment philosophique long-temps avant Roscelin. Cette question des universaux est tout ontologique, elle est à la scolastique ce qu'est l'ontologie elle-même à toute la philosophie, le point de départ et le but : on comprendra sans peine que je ne parle pas des procédés à suivre pour se diriger dans cette étude ; je veux dire que l'ontologie est la partie fondamentale, toutes les autres n'étant que des degrés qu'une prudente méthode doit offrir à l'esprit humain, pour faciliter sa marche. — Ainsi, pour déterminer d'une manière précise la naissance de la philosophie scolastique, il faut résoudre les questions suivantes :

1° A quelle époque fut posé le problême ontologique au moyen-âge ?

2° Comment fut-il posé ?

La réponse à ces questions nous conduira logiquement à distinguer dans la scolastique des époques différentes.

Et, d'abord, je dis que le problême ontologique fut posé et débattu au IXe siècle sous deux formes différentes : l'une était purement théologique, l'autre toute philosophique, et l'homme qui fut l'organe de cette dernière est Jean Scot Erigène. Avant lui, la première avait déjà paru, mais avec un voile religieux qui ne permettait pas à l'œil de sonder les profondeurs du problême ; avec lui, au contraire, commence réellement la philosophie au

moyen-âge, laquelle aura autant d'époques que le problème fondamental subira de modifications bien marquées, soit dans l'ensemble, soit dans les questions secondaires qui viendront le remplacer. Ainsi donc, du IXe siècle jusqu'à Roscelin, que voyons-nous? non seulement l'entrée de la pensée antique sur un sol nouveau, en présence de mœurs et de croyances qui lui deviendront hostiles, mais la manifestation philosophique, dans le monde moderne, de cet élément suprême dans la vie de l'humanité, de cette pensée qui fait son tourment et sa joie, la pensée de l'infini que l'homme veut s'expliquer et comprendre : heureuse audace, aussi nécessaire à l'esprit humain qu'elle paraît téméraire, et qui s'est montrée dans tous les temps comme le plus impérieux des besoins. C'est pourquoi le moyen-âge, cette phase nouvelle, ne pouvait pas rester étranger à la philosophie, qui se montre déjà façonnée par les pères de l'église, sans toutefois avoir entièrement perdu la liberté de son allure. A l'aide de ces derniers, on pourrait suivre la philosophie au sortir des écoles d'Alexandrie et d'Athènes, pour entrer avec elle sur la terre des barbares, l'arianisme nous en a fourni tout à l'heure un exemple, et alors on la trouverait en France avant le IXe siècle; mais en même temps elle se montre dominée par une autorité qui lui ôte son esprit et jusqu'à son nom. Pour la reconnaître, il faut la voir mieux dessinée, et dès-lors c'est de J. S. Erigène qu'il faut partir; c'est lui qui pose le problème

fondamental à la manière antique, librement, sans rien demander à l'observation, sans concessions à l'autorité : c'est à la fois un Alexandrin, un Pélagien, un savant habile à faire des vers grecs et latins, mais ce n'est pas un théologien orthodoxe. Par sa liberté de penser, et la beauté relative de son style, il imprime à la première époque un certain parfum d'antiquité qui la distingue de toutes les autres.

Roscelin, prenant à son tour la même question déjà élaborée par quelques devanciers, mais sous une forme bien différente de celle employée par Érigène, lui donne un aspect nouveau avec une hardiesse et une précision philosophique qui fait de lui un homme à part et digne de la plus grande attention. Il y eut alors de grandes luttes; mais tous ces glorieux jouteurs de la seconde époque, si opposés de doctrines, si ennemis en apparence, ne se doutaient pas qu'ils travaillaient sur un fond commun, et qu'avec des armes différentes ils se disputaient le même monde. Ces grands et nobles débats sur la question la plus élevée, et aussi la plus difficile de la philosophie, ne pouvaient pas durer, parce que la solution était alors plus que jamais impossible, et que d'ailleurs ils portaient de graves atteintes au christianisme. C'est pourquoi un homme de génie, comprenant peut-être en son entier toute la gravité de la question, se hâta de faire descendre la philosophie scolastique des hauteurs de l'ontologie, pour la diriger sur des

questions moins larges; cet homme fut Abailard.

C'est lui qui commence la troisième époque en donnant à la philosophie scolastique une direction nouvelle. De tous les docteurs de son temps il fut celui dont l'œuvre, restée incomprise, causa le plus de tourments à son auteur; car, si d'un côté il en appela à la raison et à la liberté de penser, personne, plus que lui, ne servit plus efficacement le catholicisme, et personne, pourtant, ne fut persécuté avec plus de violence et d'injustice. En vérité, saint Bernard comprenait bien mal les intérêts de la cause qu'il servait avec tant de zèle, et à cet égard les preuves ne nous manqueront pas; en général nous espérons montrer combien ce qu'on appelle la scolastique a été souvent mal étudié, et par suite mal jugé.

Cette troisième époque se distingue par divers caractères qui en font comme la période favorite pour ceux qui veulent s'amuser à déclamer contre la scolastique. Il faut cependant bien se résigner à la voir telle qu'elle est. Ce fut l'âge viril de l'élément religieux, et aussi celui de l'érudition philosophique; l'âge des grands travaux d'Albert-le-Grand, de saint Thomas, de Duns Scot et de tant d'autres, dont les énormes in-folios ont été si souvent jugés et si rarement ouverts. Sans parler de Raymond-Lulle, il est un nom au-dessus de ceux de tous les docteurs de cette époque, c'est le nom de Roger Bacon. Mais remarquons encore que ces hommes éminents viennent prendre en France

leur baptême de la science, et l'université de Paris seule a des titres suffisants pour délivrer un brevet d'immortalité. C'est à elle encore que s'adresse le pape Innocent III, lorsqu'il est question d'envoyer à Baudoin, de Constantinople, des catholiques instruits : *Magistratibus et scholaribus parisiensibus*, tel est le début de sa lettre. Je citerai, d'après Jourdain, quelques lignes de cette lettre pour laquelle, au reste, on peut consulter les *Diplomata Chartæ et Epistolæ*, etc., de Bretigny et Laporte du Theil.

« *Supplicavit (Balduinus) ut vos inducere et monere apostolicis litteris dignaremur, quatenus in Græciam accedentes, ibi studeretis litterarum studium reformare, unde noscitur exordium habuisse.... universitatem vestram rogamus.... quatenus diligentius attendentes, quanto majores vestri difficultates et gravamina sunt perpessi, ut adolescentiæ suæ primitias imbuerint litteralibus disciplinis......* » Ainsi c'était alors à l'université de Paris à renvoyer aux Grecs les lumières qu'ils nous avaient transmises.

Pour être juste, nous devons dire qu'on s'occupait avec une ardeur sincère de l'étude des sciences philosophiques. La grande affaire était la connaissance des écrits d'Aristote, et le plus beau présent que Frédéric II, fils de l'empereur Barberousse, crut pouvoir faire aux doctes de Boulogne, fut l'envoi de quelques ouvrages du philosophe de Stagyre; on possède encore la lettre qui accompagnait cet envoi, et je crois bien faire d'en citer ici la traduction, que j'emprunte encore à Jourdain; c'est

un document précieux et un titre important à consulter pour quiconque veut étudier l'histoire des idées; on y voit que l'empereur Frédéric II n'était pas ennemi du savoir et des lumières. Quelques-uns ont voulu, mais sans raison, attribuer cette lettre à son fils, Manfred, dont Collenuccio, écrivain du xve siècle, disait : *Fu Manfredi humo di persona bellissimo, dottissimo in littere, et in filosophia, et grandissimo Aristotelico;* la vérité est que Manfred en adressa une copie, en son nom, aux docteurs de Paris : *Sedentibus in quadrigis physicæ disciplinæ parisiensis studii doctoribus universalibus;* elle commence par ces mots : *Manfredus Dei gratiâ....* (Voy. l'Histoire de l'Université de Paris.)

Voici la lettre de Frédéric :

« Nous pensons que, pour rehausser l'éclat et » la grandeur du trône, auquel se rattachent les » soins les plus importants, les lois et les armes, » nous devons emprunter les secours de la science, » dans la crainte que les ténèbres de l'ignorance, se » joignant aux charmes et aux voluptés de ce monde, » les forces ne s'énervent outre mesure, et que la » justice, perdant sa vigueur, ne soit plus exercée » comme elle doit l'être. C'est pourquoi, nous, que » la faveur divine a placé à la tête des peuples, nous » avons recherché la science dès notre jeunesse, » avant d'être chargé du fardeau de l'état. Nous l'a» vons chérie, respirant avec plaisir et sans inter» ruption l'odeur de ses parfums; et cela par l'effet » de cette volonté commune à tous les hommes,

» mais dont quelques-uns sont plus spécialement » doués, qui nous porte à désirer de connaître.

» Aujourd'hui que le soin du royaume nous est » confié, quoique la multitude des affaires ne nous » laisse aucun moment, et que les besoins de l'état » réclament toute notre sollicitude, cependant nous » ne passons point dans l'oisiveté le temps que nous » dérobons à nos occupations habituelles, mais » nous le consacrons volontiers à la lecture, afin » que la vigueur de l'âme se fortifie par l'acquisi- » tion de la science, de ce bien sans lequel la vie de » l'homme ne saurait être dignement employée. En » parcourant avec attention, en méditant les livres, » qui, sous des caractères nombreux et variés, en- » richissent les armoires de nos trésors, nous avons » particulièrement remarqué les recueils variés, an- » ciennement publiés par Aristote et les autres phi- » losophes, en langue grecque ou arabe, touchant » les mathématiques et l'art de raisonner. Ces ou- » vrages, conservant l'ordre de la diction originale, » enveloppés du vieux costume que le premier âge » leur a donné, n'ont point encore passé dans la » langue latine, soit qu'on ne les possédât point, » soit que le manque de personnes capables ait em- » pêché de les traduire.

» Voulant donc que l'autorité si respectable de » tant d'ouvrages devienne connue parmi nous, » à l'avantage de tous, au moyen de versions, nous » les avons fait traduire par des hommes choisis, » également habiles dans l'une et l'autre langue,

» en leur enjoignant de conserver soigneusement la » fleur du style original. Et comme la possession » libérale des sciences ne dépérit point lorsqu'elle » arrive à plusieurs; que le partage qu'on en fait » la garantit de tout détriment, devenant d'autant » plus durable qu'elle est plus généralement répan- » due, nous ne voulons point tenir dans les serres » le fruit de nos soins, et nous avons pensé que nous » n'aurions d'agréments à en jouir que si nous fai- » sions participer les autres à un aussi grand bien.

» En recherchant les personnes aux regards et au » jugement desquelles les prémisses d'une pareille » entreprise pourraient être convenablement sou- » mises, nous venons d'ordonner qu'on vous adresse, » à vous, illustres nourrissons de la philosophie, et » dont la bouche répand des trésors de science, » quelques livres dus à l'activité laborieuse et à la » langue fidèle des traducteurs. Vous donc, hommes » savants, qui des vieilles sources faites découler » des eaux nouvelles, qui humectez par des ruis- » seaux de miel les lèvres altérées, recevez favora- » blement ces livres comme un présent de César, » votre ami. Que dans votre auditoire où fructifie » le germe des vertus, où se consume la rouille de » l'erreur, où le sens secret du texte est mis au jour, » ces écrits soient joints aux philosophes anciens » qui revivent par l'organe de votre voix, et dont » vous entretenez la renommée. Persuadés par le » mérite des ouvrages que nous vous adressons, » prévenus par la faveur du prince auquel vous les

» devez, vous les publierez pour l'avantage commun » des étudiants, et vous répandrez ainsi la gloire de » notre nom. »

L'empereur Frédéric II fut un protecteur éclairé des lettres et surtout de la philosophie qu'il avait étudiée en Italie; voici le portrait qu'en fait un écrivain arabe, Albufeda : « C'était un prince doué » de grandes qualités, ami de la philosophie, de la » logique et de la médecine ; il avait de l'inclination » pour les Musulmans, parce qu'il avait été élevé » en Sicile. » Sa conduite en Palestine le prouva, au grand mécontentement de la cour de Rome.

Si je faisais l'histoire littéraire de l'époque, je parlerais du collége Constantinopolitain, fondé par Philippe-Auguste, *ad ripam sequanæ, prope forum Malbertinum;* mais je me contente de le mentionner, parce qu'il y avait là, de la part du roi français, une haute pensée de politique et de civilisation.

L'érudition fait de cette troisième époque le règne de la dialectique et d'Aristote, mais d'Aristote assez mal connu; toutefois il est d'autres faits qui lui donnent un caractère plus spécialement philosophique. C'est alors qu'on voit s'agiter le problème de l'individuation, et c'est encore Abailard qui avait conduit la philosophie sur ce terrain. Une autre question, d'autant plus importante qu'elle sortait de la spéculation pour tomber dans la pratique, anime cette époque; je veux parler de la querelle au sujet des frères mendiants. Saint Bonaventure, défenseur de ces derniers, publia à cette occasion

son Apologie des pauvres, dans laquelle se trouvent, plus ou moins développées, toutes les prétendues nouveautés sur la propriété et le droit de tous à tout. Ne serait-il pas curieux de trouver dans quelques théologiens du moyen-âge des Babeufs et des Anacharsis Clootz! Une révolution par les faits n'est que la manifestation d'une révolution déjà faite dans les idées. Ce n'était pas une boutade de saint Bonaventure et des siens, mais une pensée qui avait déjà jeté au loin d'effrayantes racines. L'homme de la quatrième époque de la philosophie, au moyen-âge, Occam, joint à Michel de Césène, général des cordeliers, la poursuit et la soutient. L'histoire des idées, aux derniers siècles de la scolastique, nous montrera les Franciscains donnant, pour ainsi dire, la main aux Vaudois, et posant en principe tout ce qui, de nos jours, a donné naissance aux théories sociales depuis saint Simon jusqu'à Fourrier inclusivement. De là ressort un grand et religieux enseignement, qui ne doit pas être perdu pour notre âge.

Occam, avons-nous dit, est l'homme de la quatrième et dernière époque de la philosophie, au moyen-âge. En effet, il la saisit d'une main vigoureuse, et la ramène à son point de départ. Reprenant la querelle des universaux, il change l'opinion, détruit sans détour la doctrine des entités, et devient ainsi l'un des précurseurs de la révolution philosophique qui se préparait Ainsi marchait la philosophie; et la scolastique, s'affaiblissant de

jour en jour, disparaissait de la scène. Ce qui constituait sa forme, son manteau cousu de subtilités et de niaiseries, tombait pièce à pièce, et le véritable Aristote allait faire sentir son influence. Celui que le concile de Paris avait proscrit en 1209, et Grégoire IX, en 1231, que plus tard on avait voulu mettre au nombre des saints du calendrier, allait tomber enfin sous la fausse réputation qu'on lui avait faite, tandis que ses écrits aidaient à la réaction qui approchait, en conduisant à la pratique de la vraie méthode. Toutefois nous n'entrons pas encore dans la philosophie moderne ; avant ce jour doivent s'élever encore les bûchers de Jordano Bruno et de Vanini, comme si la flamme du martyre devait toujours éclairer la marche progressive de l'humanité.

Nous voici donc en présence du xve siècle et du xvie, la scolastique va mourir ; en d'autres termes, l'élément philosophique va secouer le joug du dogmatisme religieux qui l'a gêné si long-temps. Mais cette émancipation ne sera pas un fait isolé, en-dehors du mouvement social ; il vient à sa place et en son temps. D'autres merveilles ont précédé celle-là : Christophe Colomb, Martin Luther, et avant eux l'imprimerie, ont déjà remué les flots de la pensée ; enfin, comme condition indispensable de tout progrès, un cri de détresse s'est encore fait entendre. Un dernier vestige du vieux monde, l'empire grec, si l'on peut nommer ainsi ce vivant cadavre d'une société éteinte, l'empire grec avait

disparu pour toujours. Sa chute envoie à l'Occident quelques lumières dont les lettres et la philosophie vont profiter, chacune à sa manière. La littérature et les arts, qui avaient été, dans le moyen-âge, le développement de l'esprit humain sur des éléments nouveaux, vont échanger une partie de leur originalité pour des qualités précieuses, à la vérité, mais qui, venues plus tard, eussent peut-être été plus précieuses encore; pour la littérature, il semble que Constantinople eût dû prolonger son agonie un siècle de plus. La philosophie avait les mêmes dangers à courir. Déjà elle secouait l'autorité cléricale, quand elle en retrouve une autre qui, peut-être, va devenir pour elle un nouvel écueil, écueil d'autant plus dangereux que la philosophie se retrouve elle-même dans ses nobles et nombreux organes. Qu'a-t-elle de mieux à faire que de revêtir de nouveau la robe de Socrate pour se promener, la tête couronnée de fleurs, au milieu des bosquets de l'académie, dans les salles du Lycée, ou sous les voûtes du portique? Ce faisant, elle aurait abdiqué; aussi, après une première effusion de joie, elle comprit que depuis la place publique d'Athènes jusqu'aux palais des Médicis, elle n'avait point traversé tant de fortunes diverses pour retourner en arrière. C'est ainsi que la force de liberté qui fait sa vie, la rend supérieure à la littérature et aux arts; secouant donc toute entrave, elle se posa libre et indépendante, dans la personne de Bacon et de René Descartes.

Pour résumer ce qui précède sur les différentes époques de la philosophie au moyen-âge, je dirai que celle-ci se divise de la manière suivante :

1re Époque. Depuis Jean Scot Erigène jusqu'à l'apparition du nominalisme complet dans la personne de Roscelin.

2e Époque. Depuis ce dernier jusqu'au conceptualisme donné par Abailard ; elle contient toute la grande querelle des universaux.

3e Époque. Depuis Abailard jusqu'à Occam ; c'est l'époque des questions secondaires et de l'érudition philosophique.

4e Époque. Celle-ci commence avec Occam, et va s'affaiblissant de jour en jour jusqu'à la renaissance.

Je sais que dans cette division de la philosophie scolastique, je me suis écarté de la route ordinaire, mais je ne m'arrêterai pas à discuter les opinions contraires à la mienne sur ce sujet ; j'espère, ce qui vaudra beaucoup mieux, prouver par les faits que je ne me suis pas écarté de la vérité.

Il me reste à dire un mot sur la méthode philosophique suivie au moyen-âge.

Cette méthode était le procédé déductif, alors il n'y en avait pas d'autres ; mais l'emploi de ce procédé ne doit pas être attribué uniquement à l'influence des écrits d'Aristote, alors connus. D'abord les écrits d'Aristote, étudiés aux premiers temps du moyen-âge, n'étaient pas assez puissants pour imposer d'autorité une méthode qui n'eût pas

trouvé de sympathie ailleurs; il existe donc d'autres raisons pour expliquer le règne du procédé en faveur. En effet, nous avons déjà vu, dans l'indication de la première et de la seconde époque, que l'esprit nouveau, l'esprit des barbares, avait suivi, en entrant dans la philosophie, la marche de l'esprit humain à toutes les époques antérieures, qu'il avait voulu entrer de prime-abord dans l'infini, et expliquer, lui aussi, la nature des choses : loin d'être arrêté sur cette route ambitieuse par un élément étranger, il trouvait dans celui-ci un stimulant qui, en l'arrêtant d'une part dans ses spéculations, le jetait cependant de plus en plus dans la méthode de déduction. Au moyen-âge, le catholicisme est l'élément qui domine; or, quelle est sa méthode à lui? est-ce l'observation, l'expérience, l'induction? l'analyse, en un mot? Rien, au contraire, de plus opposé à sa méthode, parce qu'il n'y a rien de plus dogmatique qu'une religion, et cela doit être. Il suit de là que l'élément dominant ayant imposé sa méthode, la philosophie scolastique a subi un joug qu'on a eu grand tort de lui reprocher comme venant d'elle. Que l'élément religieux ait trouvé à sa convenance les formes syllogistiques données par Aristote, rien de mieux, c'était un moule fait exprès pour lui; mais quand vint l'Aristote véritable et complet, tout changea de face. On voit les formes pédantesques de la philosophie scolastique perdre dans l'opinion à mesure que la vraie méthode est soupçonnée, et que les grands travaux de l'élève de

Platon, sur l'histoire naturelle, se répandent et sont plus connus. A cet égard, Albert-le-Grand et saint Thomas d'Aquin ne peuvent être trop loués; ils ont servi la cause de la philosophie au-delà, peut-être, de leurs espérances. La méthode philosophique, au moyen-âge, avait donc sa raison d'être ailleurs que dans l'influence d'Aristote, et l'étude de celui-ci contribua au contraire à renverser tout ce qu'il y avait de faux dans les formes de la scolastique. Quand Bacon, dans sa colère contre le syllogisme, allait jusqu'à maudire Aristote, il ne se doutait pas que celui-ci, loin d'être coupable, était victime, et que, non content de le priver de son mérite, on lui imputait des erreurs qui n'étaient pas les siennes.

Après ce coup-d'œil général, nous allons entreprendre l'œuvre négligée par les explorateurs du moyen-âge, œuvre utile, nous l'espérons, et qui pourra servir à fixer l'opinion sur cette partie de l'histoire de la pensée.

CHAPITRE II.

PREMIÈRE ÉPOQUE.

J. S. Erigène.

Il semble que, depuis la fin du ve siècle jusqu'au ixe, les différentes parties de l'Europe, où avait pénétré le christianisme, aient été destinées à conserver, chacune à son tour, quelques vestiges de la pensée antique et quelques éléments de la civilisation; en sorte que chacune peut se glorifier d'être pour quelque chose, dans ce glorieux faisceau de lumières qui éclaire aujourd'hui le monde. Ainsi, grâce à l'établissement des cloîtres, grâce au christianisme, qui animait de sa pensée bienfaisante et civilisatrice ses plus grossiers néophytes, l'Italie dans la personne de Cassiodore, ce grand héros des bibliothèques, comme l'appelle sainte Marthe, l'Italie transcrivait, pour l'avenir, les connaissances res-

tées debout au VIe siècle. En Espagne, après lui, Isidore de Séville conserve une trace affaiblie du savoir humain; et tandis que la barbarie et l'ignorance semblent envelopper complètement le VIIIe siècle, l'Angleterre, et surtout l'Irlande, veille pour l'avenir; l'île des saints est aussi le sanctuaire de l'antiquité, conservant le feu sacré qui bientôt va briller en France d'un éclat qui ne doit plus s'éteindre.

Si avec Charlemagne commence, dans les Gaules, une sorte de résurrection littéraire, et si en même temps, en Germanie, la culture de l'esprit prend naissance, ce n'est pas encore avec lui cependant que la philosophie se montre de nouveau sous sa forme propre. Alcuin, ce digne ami du grand homme des temps barbares, et Clément-le-Scot, ne sont pas des philosophes proprement dits. On peut l'affirmer du premier, dont les œuvres nous sont connues, et dont toute la valeur est sagement appréciée dans ces lignes de l'abbé Fleury : « On » voit dans tous ces écrits (d'Alcuin) plus de tra- » vail que de génie, plus de mémoire que d'inven- » tion et de choix. Avec toute sa grammaire, sa » rhétorique, sa dialectique, il ne parle le latin ni » purement, ni élégamment; son style est chargé de » paroles inutiles, d'ornements affectés et de pen- » sées communes; ces raisonnements sont souvent » peu concluants, mais ces défauts lui sont com- » muns avec les autres écrivains de son siècle. » Ajoutons qu'Alcuin s'est beaucoup occupé de dis-

cipline ecclésiastique, et pas du tout de philosophie pure. Quant à Clément-le-Scot, il semble que l'histoire ait pris plaisir à nous cacher sa vie; une légende dont l'original se trouve dans Vincent de Bauvais, nous montre son arrivée en Gaule avec un autre Scot d'Ibernie, Jean Mailros, qui fut envoyé en Italie, pour y remplir les fonctions d'écolâtre, dans le cloître de Saint-Augustin. Clément resta en France, et fut chargé, par Charlemagne, d'instruire des enfants de haute, de moyenne et de basse condition. Il est permis de croire qu'il apporta avec lui quelques traditions philosophiques; mais on n'a rien de positif à cet égard. Ainsi, pour suivre la filiation des idées à travers les jours de barbarie qui ouvrent le moyen-âge, nous jetterons en arrière un rapide coup-d'œil.

L'édit de Justinien, rendu, à ce que l'on croit, en 529, avait fermé les écoles païennes, et la philosophie officielle du paganisme avait fini sans retour; mais déjà elle était remplacée par les écoles chrétiennes d'Alexandrie, et la pensée antique, loin de mourir avec les échos de l'école d'Athènes, recevait une force nouvelle dans la religion qui préparait l'avenir du monde.

A la limite de l'ancienne civilisation et du moyen-âge, se montre un homme qui fut comme l'introducteur d'une face de la philosophie ancienne dans ce dernier; ce fut Boëce. Ses écrits déterminèrent la forme et la direction que reçurent les plus hautes questions du xe au xvie siècle. Tout le côté aristoté-

licien, à son début dans la scolastique, appartient à Boëce. Celui-ci, né en 470, étudia 18 ans à Athènes; il put avoir entendu Proclus, et il assista, pour ainsi dire, à la fermeture de l'école. A ce moment suprême pour le paganisme, régnaient dans la Gaule les fils de Clovis; alors se préparait une puissance nouvelle, un peuple jeune qui devait aussi avoir des écoles et des philosophes. Déjà même l'esprit franc, dénué de toute culture intellectuelle, voulait s'immiscer dans les profonds mystères de la métaphysique. Ne voyait-on pas Hilperik, le plus grossier des quatre frères, espèce de sauvage élevé sur le pavois, ne rien comprendre à la Trinité chrétienne, et vouloir la nier et l'abattre par un décret royal? C'était là comme l'emblème et l'indice de la pensée nouvelle, à son début, aussi neuve et aussi agreste que les forêts de chênes d'où elle sortait, mais qui, outre le christianisme, allait trouver encore un autre guide.

La traduction de l'introduction de Porphyre, à l'orgonon d'Aristote, fut le manuel où la scolastique puisa ses inspirations; mais il ne fut pas le seul : le côté platonicien joue également un rôle actif, et son influence n'est pas moins grande. A peu près à l'époque de Boëce, le faux Denys exposait, dans sa théologie mystique et dans son traité des noms divins, le néo-platonisme, tel qu'il s'était modifié à l'école d'Athènes, et Maxime le moine commentait cette doctrine, qu'il rendit plus obscure. Les œuvres du faux Denys, envoyées de

Constantinople à Louis-le-Pieux, furent traduites, à la cour de son successeur, par Jean Scot Erigène. Ainsi, d'une part, se présentait la méthode péripatéticienne avec ses formes syllogistiques, enveloppant d'un voile souvent impénétrable les plus hautes questions de la métaphysique; d'autre part, les hardies théories néo-platoniciennes abordaient, à priori, le problème ontologique, et le traitaient comme un point depuis long-temps résolu : l'homme qui parle avec tant d'abandon et de laisser-aller est J. S. Erigène.

C'est avec lui, et par conséquent sous Charles-le-Chauve, que la philosophie commence à se montrer véritablement au moyen-âge; avant cette époque, on trouve quelques vestiges d'érudition, quelques essais de la pensée, mais rien de plus. Déjà Charles-le-Chauve était lui-même une sorte de philosophe couronné, qui proposait aux docteurs du palais de l'école une question sur la nature de l'âme ou sur la prédestination, comme jadis un Ptolémée, une subtilité aux philosophes du musée. En cela seulement, digne successeur de Charlemagne, Charles-le-Chauve avait relevé l'école du palais à Compiègne, sa ville favorite, et qu'il avait surnommée Carlopolis : c'est là que nous apparaît, pour la première fois, J. S. Erigène.

Rien de plus incomplet que ce que nous a laissé l'histoire sur cet homme remarquable, et l'obscurité est si grande à son égard, que Jourdain a cru voir deux écrivains différents dans les deux noms

du philosophe irlandais. On trouve cette phrase dans ses recherches critiques sur les écrits d'Aristote : « Sous Charles-le-Chauve vivaient Scot et » Erigène, traducteurs de Denys l'aréopagite. » Il est évident que Jourdain s'est trompé. Ce qu'on regarde comme certain, c'est qu'il naquit au commencement du IXe siècle, en Irlande, comme l'indique son nom, Jean-le-Scot, fils d'Erin ou de l'Irlande, d'où on a fait J. S. Erigène. Nous trouvons en lui le résumé de la science philosophique qui s'était réfugiée dans les cloîtres solitaires d'une petite île de la mer du Nord, comme si l'Irlande avait ramassé toutes ses forces pour transmettre, à la France, le dépôt sacré qu'elle avait reçu de l'antiquité. Quelle était la famille de J. Scot? c'est ce qu'on ignore, au moins jusqu'à présent; toutefois un manuscrit du Xe siècle, cité par M. Cousin, fait mention d'un frère de J. S. Erigène, nommé Adelme, qui paraît avoir été versé dans les mathématiques. S'il était permis d'asseoir une conjecture sur un nom propre, nous dirions que ce fait peut jeter quelque jour sur la famille d'Erigène. Après avoir rapporté la tradition sur le philosophe du palais de l'école, je vais essayer de déterminer le lieu de sa naissance, et d'indiquer sa famille.

Bède-le-Vénérable nous apprend que le premier abbé de Malmesbury, en Écosse, se nommait Adelme : ce dernier était fils de Kenrede, et frère d'Ina, roi des Saxons d'Occident. Il fut successi-

vement moine de Saint-Benoît, abbé de Malmesbury, et évêque de Shirburn : il faut ajouter qu'avant cela il avait long-temps voyagé et vécu en laïque. Nous avons de lui des vers qui n'ont, certes, pas été inspirés par l'esprit monastique. Voici, à son sujet, un passage de l'histoire ecclésiastique, qui pourra nous aider : « La même année (709) » mourut saint Adelme, premier évêque de Shir- » burn : il était d'une famille noble du royaume » d'Oüessex, et fut d'abord instruit par l'abbé » Adrien, dans le monastère de saint Augustin de » Cantorbéry, où il apprit le latin et le grec. *Etant » retourné dans son pays*, il se fit moine au monas- » tère nommé alors Meldun, et, depuis, Malmes- » bury, fondé de nouveau par un solitaire irlandais » nommé Maidulfe. »

Il résulte de ce qui précède que, d'une part, la famille d'Adelme était puissante dans une partie de l'Angleterre, et d'une autre, que lui, Adelme, était né en Ecosse; d'où il faudrait conclure qu'une partie de sa famille, au moins, avait la même origine. Ce premier point admis, il faudrait encore, pour établir qu'Adelme est un des ancêtres d'Erigène, il faudrait prouver que ce dernier est également né en Ecosse : c'est ce que nous allons essayer de démontrer.

Et d'abord, sur quoi se fondent ceux qui le font irlandais de naissance? Sur un de ses noms, Erigène, fils d'Erin, disent élégamment nos historiens; mais ne puis-je pas raisonner de la même

manière, et dire Scot, fils de l'Ecosse? Qui aurait tort ou raison? Sans autres moyens de preuves, il serait difficile de décider; cherchons donc plus loin, et voyons si nous ne pourrions pas expliquer en notre faveur ce nom de Scot, et s'il ne peut nous conduire à regarder l'Ecosse comme la véritable patrie de notre philosophe. Je ne dirai pas que les Irlandais et les Ecossais sont de même race, qu'ils sont des Galls qui se retirèrent devant les Kymris, se réfugiant les uns en Irlande et les autres en Ecosse; c'est là un fait trop vague pour le point en litige. On sait encore qu'il existait des communications entre ces membres dispersés d'une même famille, et qu'on attribue le nom de Scot, donné aux Calidoniens, à une tribu venue d'Irlande au IIIe siècle. Ce dernier fait est à remarquer. Voilà une tribu de Galls, habitant l'Irlande, et qui vient en Ecosse apporter le nom de Scot : comment donc se nommait cette dernière auparavant? On va me répondre que dans la langue kymrique, elle se nommait Kalidon; d'où les Romains ont fait Calidonie : mais les Galls ne sont pas les Kymris, et leur patrie a un nom, tout le monde le sait : pour la partie élevée, c'est *Highland;* on peut même affirmer que primitivement, c'était le nom de toute l'Ecosse, où les terrains de plaine ne sont géographiquement qu'une partie accessoire. Maintenant il est permis de croire que le mot *Irlande* vient de *Highland;* et, si cette origine est justifiée par l'histoire, nous pourrons peut-être comprendre com-

ment Jean l'écossais est aussi dénommé l'irlandais. Adressons-nous donc aux écrivains anglais les plus anciens, et qui, pour le moins, connaissaient les noms des pays dont ils parlaient : consultons Bède, dans son histoire ecclésiastique des Anglais ; ce qui a été écrit sur saint Augustin de Cantorbéry, saint Benoît Biscop, sur tous ceux enfin qui ont contribué à l'établissement du christianisme dans les îles Britanniques, et nous verrons qu'il n'y a pas deux opinions à ce sujet. Le judicieux abbé Fleury, qui a si bien résumé tous ces vieux documents, nous servira de guide. Il nous apprendra, par exemple, que Laurent l'évêque, successeur de saint Augustin de Cantorbéry, prit soin des *Ecossais, habitants de l'Hibernie, nommés depuis Irlandais* (tom. 8, liv. 37, chap. IV). Il parle d'une lettre adressée aux évêques de toute *l'Ecosse, c'est-à-dire d'Irlande* (tom. 8, liv. 37, chap. IV). Il dit encore, même tome, livre 37, que *le pape Honorius écrivit aux Ecossais*, c'est-à-dire *Hibernois*....... Je pourrais citer vingt passages semblables, mais j'ai hâte d'arriver à un fait qui suffira peut-être pour déterminer notre conviction.

Oswald, neveu du roi Edwin, étant monté sur le trône du Northumberland, voulut faire régner le christianisme dans ses états, et, à cet effet, il fit venir *des Ecossais, c'est-à-dire des Irlandais ;* mais qu'étaient-ils ces Irlandais ? Des moines de l'île de Hi et du monastère fondé par saint Colomban l'ancien ; parmi eux se trouvait saint Aïdan, qui obtint

l'établissement d'un siége épiscopal à *Lindisfarne, que le flux de la mer réduisait en île deux fois par jour. On la nomma depuis l'île Sainte, et elle est à quatre mille de l'Ecosse.* On peut consulter spécialement le chap. VII de l'histoire ecclésiatique de Bède; au chap. XXI du même ouvrage, on lira encore cette phrase : « Ceollach ne fut pas long-temps évêque » des Merciens; il retourna à l'île de Hi, chef des » monastères hibernois. » Voilà pour les témoignagnes historiques. De son côté, la géographie nous apprend que le long de la côte occidentale de la Grande-Bretagne, sont les Hébrides, qui comprennent les îles qui bordent l'Ecosse dont elles font partie, depuis le Cantyre jusqu'au cap Wrath. Parmi ces trois cents îles, on trouve *Ila*, qui est peut-être l'île de *Hi*, dont parle Bède et les autres historiens du temps, ou plutôt *Jona* ou *Jcolmkill* « autre îlot, dit M. Balbi, dont les nombreuses » ruines, surtout celle de sa cathédrale, bâtie par » saint Colomban, en 565, attestent sa grande im- » portance dans le moyen-âge, lorsque cet îlot, » rempli de monastères et d'écoles, était un des » principaux foyers de la civilisation dans ces temps » d'ignorance. » Nous voyons donc, à n'en pas douter, que les habitants des hautes terres de l'Ecosse et des îles voisines qui s'y rattachent, se nommaient Hibernois; ce qui veut dire Ecossois, qui habitent la partie la plus élevée et aussi la plus exposée aux ntempéries du ciel. Nous voyons que l'île qui conerva le dépôt de la civilisation, fut l'île de Hi ou

Jona, sans dire pour cela qu'elle fut la seule, et qu'enfin l'île des Saints était au bord de l'Ecosse, ou plutôt n'en était séparée qu'au moment du flux. Ces trois points reconnus, et ils sont incontestables, il nous est facile de comprendre comment l'écossois Jean est aussi appelé l'irlandais, c'est-à-dire le highlander, nom dont se servent les habitants de basses terres de l'Ecosse, pour désigner les montagnards leurs compatriotes.

Jean Scot Erigène est donc un écossais né dans l'île de Hi, ou bien dans l'île des Saints, sur le continent, puisque celle-ci n'est pas une île proprement dite. Enfin, un dernier fait, s'il était nécessaire, confirmerait encore notre opinion; c'est que le peu que nous savons sur ce philosophe, nous vient d'Ecosse : c'est Guillaume de Malmesbury qui nous le transmet, et dans son récit, il a soin de dire *Scotus Erigena*, comme avait dit Bède et les chroniqueurs ses contemporains, en parlant des habitants de la partie nord-ouest de l'Ecosse.

Maintenant que nous connaissons sa patrie, voyons si l'on ne peut pas être amené à regarder, comme infiniment probable, sa parenté avec Adelme, et par suite avec Ina.

Celui-ci succéda à Cedwalla, environ vers l'an 688, et l'histoire nous le montre s'occupant à établir des lois pour son peuple, et notamment sur plusieurs points de la religion; les évêques Hedda et Erchembald, l'aidaient dans ce travail. Cela suppose chez ce roi, et même dans ses sujets, un

certain degré de culture intellectuelle qu'ils avaient reçue, et de qui, si ce n'est des Hibernois? Nous avons déjà vu, en effet, le roi Oswald avoir recours à eux. Il y avait donc des relations amicales entre Ina et son peuple, d'une part, et les Ecossais de l'autre. Allons plus loin : Adelme, frère d'Ina, était écossois; je l'ai déjà montré plus haut. Bède nous l'apprend, et l'on peut encore le consulter sur ce point (élog. tom. 3, act. II, Be. page 222. *Vita,* tom. 5, page 7). Il suit de là que la famille Saxo-Bretonne d'Ina était alliée à une famille écossaise, et qu'une partie de la première habitait l'Ecosse. Cela prouve-t-il que J. Scot soit un descendant de cette famille? Non; et les preuves ici sont plus faibles, mais essayons.

Adelme, avant d'embrasser la vie monastique, avait voyagé et vécu de la vie du siècle; il n'est pas impossible qu'il ait été marié, et que Jean Scot et son frère Adelme eussent été ses petits-fils : j'avoue que la ressemblance de nom est peu de chose pour appuyer cette conjecture; mais il est une filiation plus évidente et qui aura plus de poids, c'est celle du savoir. J. S. Erigène était un savant; il possédait le grec aussi bien qu'homme de son temps; il était versé dans la philosophie ancienne, dans le mysticisme africain; il en était de même d'Adelme, qui a laissé un écrit sur la doctrine des philosophes, indépendamment d'un traité sur l'arithmétique, et qui eut pour maître Adrien. Or, Bède dit positivement, au livre IV de son histoire, que cet

Adrien était un africain de nation, instruit, non seulement dans la science ecclésiastique, mais encore dans les lettres humaines; enseignant l'arithmétique et l'astronomie, le latin et le grec, au point que plusieurs apprirent le grec aussi parfaitement que leur langue naturelle. Cet Adrien mourut la même année qu'Adelme, et il a servi de maître à de plus jeunes que celui-ci; or, l'abbé de Malmesbury, s'il n'a transmis directement son savoir, n'a pas dû manquer d'envoyer les siens, fils ou neveux, à Cantorbéry, où il avait étudié lui-même. Sous quels rapports sont connus ceux que nous supposons être ses petits-fils ou ses neveux? L'un comme philosophe africain, si je puis le dire, et savant dans le grec; l'autre comme mathématicien, puisque le fragment connu de lui est une table des lettres dominicales, c'est-à-dire du comput, avec cette inscription : *Frater Johannis Scotti Aldelmus fecit istam paginam....* Ainsi, ressemblance dans le nom, même goût pour la science et la philosophie, même indépendance laïque, puisqu'Adelme le savant et le poète mondain est antérieur au moine de Meldun; nous ajouterons même position sociale, sous le rapport de la fortune; J. S. Erigène ne fut jamais ni moine ni prêtre, et il a beaucoup voyagé. Or, à cette époque, pour se livrer à l'étude, sans entrer dans les ordres, et appuyé sur ses ressources personnelles, il fallait être riche et puissant. Enfin, comme dernière induction historique en faveur de l'opinion que j'avance, c'est que

l'époque présumée de l'arrivée de J. S. Erigène en France, c'est-à-dire de 850 à 860, est précisément celle d'une nouvelle invasion danoise en Angleterre. Plus que tous les autres, les membres des familles royales avaient à redouter les vainqueurs, et ce fut là sans doute le motif du séjour de J. Scot en France, qui, dès-lors, ne fut pas appelé par Charles-le-Chauve comme on l'a dit sans preuves, mais reçu ; car il vint avec son frère, et celui-ci n'avait pas les mêmes titres que lui pour être appelé : il est donc probable qu'ils fuyaient l'invasion danoise.

En résumé, les recherches précédentes sur la patrie et la famille de J. S. Erigène, nous conduisent aux conclusions suivantes :

1°. J. S. Erigène était un écossais, né dans l'île de Hi, ou dans celle nommée île des Saints, et qui, à proprement parler, fait partie du continent. Ce premier point nous paraît incontestable.

2°. J. S. Erigène était un membre de la famille d'Adelme, et par conséquent d'Ina, roi des Saxons d'Occident. Ce dernier point n'est qu'une opinion.

On a dit qu'avant de venir en France, il avait voyagé en Grèce, et sa profonde connaissance de la langue grecque est déjà une forte présomption à cet égard ; mais il n'est pas possible d'en douter quand on en trouve la preuve écrite, et voici une phrase de lui qui prouve qu'il n'a rien négligé pour s'instruire, et qu'il a visité la patrie de Platon et d'Aristote : « Je n'ai laissé, dit-il, sans le visiter, » aucun lieu, aucun temple où les philosophes

» avaient coutume de composer et de déposer leurs » ouvrages secrets. » (Voy. M. Guizot.) Il était petit de taille, d'un esprit vif, enjoué et plein de pénétration; son imagination était brillante et portée au grand, comme on le voit dans ses poésies, et plus encore dans sa pente au mysticisme, qui est la philosophie des poètes. Quant à son savoir, il ne fut jamais mis en doute par personne, surtout dans les lettres profanes. « Il avait, dit l'abbé Fleury, » fort étudié la dialectique et la philosophie hu- » maine, mais il n'était pas grand théologien. » Il est vrai qu'il ne l'était pas plus que bon courtisan; car, en toute circonstance, il sut conserver sa dignité d'homme libre et dépenseur. L'anecdote rapportée par Guillaume de Malmesbury, nous prouve qu'il savait allier à sa position d'homme de cour, une certaine liberté d'allures et de paroles que ses talents seuls pouvaient faire tolérer; mais Charles trouvait tout bien de la part de J. Scot : souvent il le faisait coucher dans sa chambre, pour entendre la lecture des ouvrages qu'il lui avait commandés, ou pour discuter avec lui sur un point de métaphysique, exercice que ce prince aimait passionnément. Enfin J. Scot Erigène était le chef du palais de l'école, où l'on peut croire que son frère Adelme enseignait sous lui.

J. Scot avait étudié la philosophie ancienne autant qu'il était possible de le faire à son époque; aussi, on lui attribue divers écrits dont il n'est peut-être pas l'auteur; tels sont les commentaires

sur Martian Capella, des extraits de Macrobe, un traité sur le régime des écoles, une traduction des livres moraux et de la politique d'Aristote, des commentaires sur les prédicaments du même : il est peu important qu'il soit ou non l'auteur de ces écrits, nous n'avons à nous occuper que du philosophe, et ce n'est pas là que nous le trouverons. L'objet spécial de ses études, et qui eut son amour, sa pensée tout entière, fut la philosophie néo-platonicienne, telle qu'elle s'était répandue dans les derniers temps de l'école d'Athènes, la même qui est l'âme des écrits du pseudo-Denys. Il est positif qu'il traduisit les écrits de ce dernier et les scholies de saint Maxime, qui avait cherché à expliquer le premier. On a pensé que ces deux philosophes avaient influé sur la direction philosophique de J. Scot, et nous voyons, en effet, qu'il appelle le pseudo-Denys un philosophe divin; mais on a beaucoup exagéré cette influence. Il faut se rappeler que c'est à la cour de Charles-le-Chauve, et à la demande de celui-ci, que J. Scot traduisit les écrits dont nous parlons (ils avaient été envoyés à Louis-le-Débonnaire, par l'empereur d'Orient, Théophile), et, certes, le philosophe écossais avait un système arrêté avant son séjour à la cour de Compiègne; il a retrouvé là les traditions d'Adrien, les inspirations qu'il avait recueillies en Grèce; mais ses ouvrages sont trop remarquables par le style, l'érudition et le ton hardi des énoncés, pour ne pas y voir une œuvre de conviction première, et en même temps

l'influence directe des bons modèles. Ils sont remarquables, ou plutôt l'un d'eux mérite une attention particulière par la précision avec laquelle il pose le problème ontologique, et par la solution qu'il en donne. Il n'y faut pas voir une simple imitation de la philosophie alexandrine, car à cette époque, l'homme dont la pensée n'était que le reflet d'une autre, pouvait s'élever jusqu'au rang d'un Bède, d'un Alcuin ou d'un Raban-Maur, parce qu'il n'y avait pas en lui assez de force pour sortir des limites chrétiennes; mais c'était un penseur libre et original, celui qui osait dire : « L'autorité est dérivée de la raison, nullement la raison » de l'autorité; l'autorité légitime ne me paraît être » que la vérité découverte par la force de la raison. » J. Scot est donc un libre penseur du monde nouveau, un Gallo-Celte dans la personne duquel ce monde nouveau vint débuter dans la philosophie, et poser comme toute époque nouvelle dans l'histoire, une synthèse prématurée. Mais remarquons ici le lien merveilleux qui lie entre elles toutes les époques de l'humanité. Ce barbare qui, au lieu du beau ciel de l'Attique ou des rives de la mer d'Alexandrie, n'avait, pour promener ses pensées, que les bords de la mer du Nord ou les hautes montagnes de l'Ecosse, comme un chef de Clan; ce barbare, qui annonçait la pensée des nouveaux venus, n'apparaît pas égaré comme eux dans le monde de l'intelligence. C'est qu'il est, par la pensée, un membre de l'ancienne famille, et

que l'antiquité semble avoir pris plaisir à parer en lui sa jeune sœur. Aussi l'homme nouveau parlera la langue des anciens, parce qu'elle seule alors peut nourrir les hommes de la parole de vie ; à elle se joindra la forme de la pensée antique, mais là s'arrête leur empire, pour les hommes de foi ou de réflexion. Le christianisme, d'une part, témoigne de la liberté ; la philosophie, j'entends celle de J. Scot, qui se développe et marche sur les pas de la raison, et non de l'autorité, quelle qu'elle soit, la philosophie témoigne encore plus hautement de la liberté de penser, et notamment de celle de J. S. Erigène.

A en croire certains passages de ses écrits, on peut admettre que le philosophe écossais ne séparait pas l'étude de la religion de celle la philosophie : « *Non aliam esse philosophiam*, dit-il en son » traité de la prédestination, *aliudve sapientiæ studium, aliamve religionem. Quid est de philosophia tractare nisi vera religionis, quâ summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et* rationabiliter *investigatur, regulas exponere? Conficitur indè veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*....... Il n'y a pas deux études, l'une de la philosophie, et l'autre de la religion. Qu'est-ce que s'occuper de philosophie, sinon de la vraie religion qui nous montre les moyens de chercher, par la raison, à comprendre Dieu, la cause suprême et première de toutes choses, et à l'adorer humblement : ainsi

» la vraie philosophie est la vraie religion, et celle-
» ci n'est que la vraie philosophie. » Cette pensée est assurément profonde et vraie ; l'idéal de la religion et de la philosophie répond à cet énoncé d'Erigène, qui seul suffirait pour nous donner la mesure de son esprit : il n'était si grand philosophe que parce qu'il comprenait bien la science qu'il aimait. Cependant on a été porté à ne voir là, sous la plume de J. Scot, qu'une précaution oratoire, un préservatif contre l'esprit du temps et l'intolérance de ses adversaires. Je pense qu'il y avait de sa part une entière sincérité; mais il est très-vrai que l'indépendance de son génie philosophique lui avait créé une position exceptionnelle, qui ne fut pas toujours sans danger. En effet, ce qui le distingue, autant que son talent, des autres philosophes de son époque, c'est une liberté d'opinions très-souvent hétérodoxes, qui n'appartenait qu'à lui, qui plus d'une fois lui valut les censures de l'église, et le força même, selon quelques-uns, à se retirer en Angleterre, à la cour d'Alfred-le-Grand : toutefois, ce dernier fait est démontré faux. Dans ses écrits, l'autorité est soumise au raisonnement, comme le prouve le passage que j'ai cité de lui : il n'est pas rare même, de le voir invoquer les anciens philosophes pour appuyer les textes sacrés. Mais toujours et partout, lorsqu'il s'agit de philosophie pure, on voit l'homme qui pense par lui-même, et qui ne demande à personne ce qu'il doit dire ou croire : en même temps nous retrouvons

les formes de la philosophie néo-platonicienne. A cet égard, c'est un arrière-disciple de Plotin et de Proclus; car l'influence d'Aristote, expliquée à la manière alexandrine, se montre aussi chez lui. Il faut donc voir deux choses dans sa philosophie, l'idée et la manière dont elle est rendue, et partir de cette distinction pour trouver ce qui appartient à l'homme et à l'humanité, au présent et au passé.

Certes, il aurait pu rendre son pathéisme (je me sers de cette expression comme étant donnée par l'usage) à la manière des penseurs qu'on voit chez les peuples primitifs, comme chez les Grecs, au temps de Thalès et de Pythagore; ou mieux dans l'Inde, au midi, et dans la Scandinavie, au nord. Cette dernière nous offre, avec l'Inde, une grande ressemblance, sous le rapport religieux : l'Alfader scandinave n'est que le Brahma indien. Cette identité provient-elle, comme les Scandinaves eux-mêmes, du point de départ, c'est-à-dire de l'Asie, et n'est-elle qu'une importation? Ou cette pensée synthétique, obscure et immense comme l'infini, est-elle un fait primitif qui apparaît dans l'homme avec la réflexion, comme première réponse à sa curiosité et aussi à son besoin de connaître, fait qui se renouvelle avec les générations? Je me rangerais volontiers à cette dernière supposition, parce que l'humanité, surtout dans sa naïveté primitive, est identique à elle-même. Quoiqu'il en soit, nous voyons que partout le même fait philosophique se montre dans des circons-

tances analogues; mais il ne se formule que d'après sa position dans l'espace et le temps. Les causes de cette modification sont d'autant plus puissantes, que la civilisation précédente a eu plus de force et doit agir plus énergiquement sur la société à venir. Ainsi, elle ne fait pas naître la pensée dans une race neuve par son ignorance, mais elle lui prête une puissance qui fait aller cette pensée plus vite, en l'affranchissant des langes du développement intellectuel : là est le progrès; de là vient que l'intelligence humaine continue et ne recommence pas. Ainsi J. Scot n'appartenait exclusivement ni au passé ni au présent, c'était comme un enfant mystérieux des deux âges. Pour bien le comprendre, il faut le considérer, sous ce rapport, comme philosophe et comme théologien.

Celui de ses ouvrages qui peut nous le faire connaître complètement sous le premier point de vue, est son traité de la *division de la nature, de divisione naturæ,* qu'il écrivit en cinq livres et sous la forme de dialogue, à l'imitation des anciens. Là est toute la philosophie de l'écossais, le panthéisme vu à travers le mysticisme alexandrin, et revêtu quelquefois des formes d'une imagination brillante. A un point de vue superficiel, c'est le néoplatonisme dégénéré, et tel qu'il se montrait au v[e] siècle, jetant à l'entrée du sombre moyen-âge, un nouveau reflet de ses trompeuses, mais éblouissantes couleurs. Cependant, si ce dernier cri du mysticisme alexandrin, qui, parti du Sérapion, et

reflété par les murs du parthénon, venait éclater en face du temple chrétien, effraya l'esprit nouveau; c'est qu'il y avait là autre chose qu'une simple redite. C'est encore qu'en ces temps de théologie, une théologie ennemie pouvait surgir de cette doctrine d'Erigène, laquelle fut traitée, non pas comme un faux système philosophique, mais comme une hérésie. Le livre de la division de la nature, poursuivi long-temps encore après la mort de l'auteur, fut condamné par le pape Honorius III, sur la demande de Gauthier-le-Cornu, archevêque de Sens; Alberic, des Trois-Fontaines, ajoute que l'ouvrage fut brûlé.

Le but que se proposait J. Scot est celui que se proposèrent tous les philosophes au début de toute époque nouvelle, dans l'histoire de l'humanité. Ouvrez les annales de la philosophie, et vous verrez en titre des premières pages, ces mots ambitieux : *De la nature des choses.* Le philosophe du palais de l'école n'a pas fait autrement; comme ses devanciers, il a posé et résolu, de prime-abord, le mystérieux problème de la substance. On comprendra, sans doute, qu'en disant qu'il l'a résolu, je n'entends pas me prononcer sur la valeur de la solution. J. Scot Erigène n'est donc pas de la famille de ceux qui admettent deux mondes, l'un matériel, et l'autre purement spirituel. La philosophie, à vrai dire, n'en était pas là, malgré les efforts du christianisme; il fallait Abailard, comme je le démontrerai. J. Scot s'annonce nettement

comme devant expliquer la nature des êtres, et montrer que les créatures, sorties du sein de la substance infinie, qui est Dieu, doivent y rentrer : en sorte que de même qu'avant le monde il n'y avait que Dieu et les principes de toutes choses en lui, de même après le monde il n'y aura plus que Dieu, tout sera Dieu : c'est, comme tout vrai panthéisme, le roman de la métaphysique.

C'est en divisant les êtres qu'il explique leur nature, et voilà pourquoi il a intitulé son traité, *de divisione naturæ;* ce qui montre, de sa part, l'alliance de la méthode analytique prescrite par Aristote, avec les idées synthétiques de l'académie. Selon lui, il y a des choses qui sont, et des choses qui ne sont pas; ces dernières comprennent les choses qui existent, mais qui, étant inconnues à des êtres inférieurs, et ne pouvant être saisies par l'intelligence, ni rendues par aucuns signes, sont comme si elles n'étaient pas : « *Quæ nec intellectu » comprehenduntur, nec nominationibus exprimuntur; » fugiunt enim omnem sensum omnemque mentis in- » tuitum, nimia siquidem altitudinis sive claritate obs- » curantur.* » *(Lib. I. II. III. passim.)* Ces deux divisions forment quatre genres; le premier n'est autre que la nature qui crée et qui n'est pas créée, la source unique de tout, *le commencement, le milieu et la fin de tout; omnis universitatis principium est et medium et finis. (Lib. III.)* Le deuxième représente la nature qui crée et qui est créée, c'est-à-dire les causes primordiales, les types universels

de tout ce qui est individuel. Nous voyons ici J. Scot secouant, pour ainsi dire, le joug de son modèle, et rester lui-même en dépit du pseudo-Denys et du néo-platonisme. Celui-ci, en effet, reconnaît d'abord Dieu comme unité absolue, essence pure; puis ensuite ce même Dieu comme puissance; mais, en cette qualité, inférieur à lui-même. Les néo-platoniciens différaient en cela de Platon, qui voyait en Dieu la substance des idées, ne séparant point la cause de l'être par excellence. Erigène reconnaît bien, comme le pseudo-Denys et son commentateur Maxime, des causes primordiales qui donnent aux choses contingentes leur individualité par la participation, mais il ne dit pas qu'elles sont éternelles; il nous dit, au contraire, qu'elles sont créées : ce qui veut dire qu'elles découlent de Dieu, source unique de tout; ainsi, il ramène tout à l'unité. En voici la preuve. Dans son troisième livre, il expose la série des causes primordiales ou des principes, en suivant les traces du pseudo-Denys; après avoir parlé du principe de la bonté, et fait remarquer que les différents biens ne sont tels que par leur participation au bien en soi, il ajoute : « Cette règle est invariable pour » toutes les causes primordiales, c'est-à-dire que » tous ces principes, en soi, découlent de la source » unique de tout, laquelle est Dieu. *Hæc regula » in omnibus primordialibus causis uniformiter obser- » vatur, hoc est, quod per se ipsas participationes principales sunt unius omnium causæ, quæ Deus est.* »

(Lib. III.) En tête des causes primordiales, le pseudo-Denys avait mis le bien, et J. Scot, qui l'a suivi pied à pied pour la forme, a fait comme lui, et le principe de l'essence ne vient qu'ensuite; mais il est évident qu'il devait être le premier, parce qu'il domine tous les autres : le philosophe du palais de l'école l'a bien senti, aussi le voyons-nous se hâter de se corriger lui-même : « Tout ce » qui vient après elle (l'essence) reçoit l'être par sa » participation; c'est par elle que ce qui est bien » existe. « *Omnia quæ post se sunt, sua participa-* » *tione accipiunt esse, ac per hoc non solum bona, ve-* » *rum etiam existentia sunt.* » *(Ibid.)* Enfin, pour exprimer une cause primordiale, il se sert souvent du mot *intention* : « *Tertia intentio naturæ divinæ* » *est qua intelligitur summa ac vera visa.* » Ce qui prouve suffisamment qu'une cause n'est, à ses yeux, qu'une pensée éternelle de l'être qui est tout, une forme, un type. Il résulte de là que J. Scot s'est profondément séparé de son modèle, et qu'il a repoussé l'espèce de polythéisme où celui-ci devait aboutir. En effet, l'histoire de la philosophie n'a pas assez remarqué les tendances du néo-platonisme : ce système, en dégénérant, retombe dans une sorte de polythéisme philosophique qui a grandement contribué à inspirer, à quelques pères de l'église, une juste répugnance contre la philosophie grecque. Que sont ces exemplaires éternels comme Dieu, et pouvant communiquer l'existence, sinon de véritables causes indépendantes? Et que

faut-il de plus pour être Dieu ? On peut, dès maintenant, reconnaître que ceux qui n'ont vu dans J. Scot, qu'un aveugle copiste de Denys et du moine Maxime, se sont trompés. C'est un libre penseur, et c'est à la puissante originalité de son esprit qu'il doit de n'avoir pas été entièrement subjugué, soit par les maîtres que lui avait donnés l'antiquité, soit par le christianisme : J. Scot est donc, comme je l'ai dit, l'homme du problème ontologique, au début de la philosophie dans le moyen-âge.

Le troisième genre se compose de la nature créée et qui ne crée pas ; celui-ci n'a pas besoin d'explication, pourvu que l'on comprenne bien que par le mot création, J. Scot veut dire formation des individualités par la participation ; pour compléter cette pensée d'Erigène, j'ajouterai, plus loin, quelques développements à ce que j'ai dit. Si le troisième est facile à comprendre, il n'en est pas de même du quatrième, qui représente la nature qui n'est pas créée, et qui ne crée pas davantage. Une telle nature n'est pas facile à saisir, aussi y a-t-il, dans le dialogue, grand débat à ce sujet, et l'obscurité du langage pourrait faire croire que J. Scot n'était pas moins embarrassé que son interlocuteur pour fixer le sens de cette dernière partie. Au premier coup-d'œil, et en s'appuyant sur le néo-platonisme, il semble qu'on peut facilement sortir d'embarras. Nous venons de voir, en effet, que celui-ci distingue Dieu, essence pure, de Dieu puissance et se manifestant par des actes ;

en sorte que J. Scot, s'appuyant sur cette donnée, aurait dû ne voir, dans son quatrième ordre, qu'un Dieu immobile et solitaire, se confondant avec le premier, d'où il suivrait que celui-ci serait identique au premier. C'est dans ce sens qu'on a expliqué ce quatrième genre : « Son quatrième ordre, » dit M. Degerando, est identique au premier. » C'est une erreur. Une nature qui crée, et qui, par conséquent, se manifeste par des actes, ne peut pas être assimilée à une nature qui ne crée pas, et qui, par conséquent, est pour nous comme si elle n'était pas ; il faut donc ranger ce quatrième genre dans la catégorie des choses qui ne se manifestent par aucuns signes, des choses sans noms, *nec nominationibus exprimuntur*. Ainsi, des deux genres qui forment la première division, le premier comprend les choses qui sont, c'est-à-dire dont nous avons une notion; le second celles qui ne sont pas, autrement, dont nous n'avons aucune notion, c'est l'inconnu.

Cette explication de la nature des choses conduit naturellement à leur origine, et à voir ce qu'il faut entendre par le mot création. Celle-ci n'est rien autre chose que le système des émanations ; c'est l'essence suprême se communiquant et se transmettant par la *participation*, suivant l'expression consacrée. Ecoutons cette poétique genèse du philosophe panthéiste : « Le fleuve entier découle » de la source première; l'onde qui en jaillit se ré» pand dans toute l'étendue du lit de ce fleuve im-

» mense, et en forme le cours, qui se prolonge dans » l'infini. Ainsi, la bonté divine, l'essence, la vie, » la sagesse, enfin tout ce qui réside dans la source » universelle, s'épanche d'abord sur les causes » primordiales, et leur donne l'être ; descend en- » suite, par ces mêmes causes, sur l'universalité » de leurs effets, d'une manière ineffable, dans une » progression successive, descendant des choses » supérieures aux inférieures : ces effusions sont » ensuite ramenées à la source originelle par la » transpiration cachée des pores les plus secrets de » la nature. De là dérive tout ce qui est et ce qui » n'est pas, tout ce qui est conçu et senti, tout ce » qui est supérieur aux sens et à l'entendement. » Le *mouvement immuable* de la bonté suprême et » triple de la seule véritable bonté sur elle-même, » sa simple multiplication, sa diffusion inépuisable » qui part de son sein et y retourne, cette simple » multiplication est la cause universelle, ou plutôt » elle est tout. Car si l'intelligence de toutes choses » est la réalité de toutes choses, cette cause qui » connaît tout, est tout ; elle est la seule puissance » gnostique ; elle ne connaît rien hors d'elle-même, » il n'y a rien hors d'elle ; tout est en elle ; elle » seule est véritablement. » Ce passage, qu'on peut lire dans M. Degerando, donne déjà une idée nette du panthéisme de J. Scot ; pour ne pas trop citer, je n'en donnerai pas le texte, je préfère montrer un autre passage encore plus formel, s'il est possible. Je ne ferai, sur celui-ci, qu'une seule remarque

au sujet de l'expression *mouvement immuable, motus immutabilis ;* c'est une forme traduite littéralement d'Aristote, pour qui la cause première est aussi un mouvement immuable : Τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. Dans le sens panthéiste, cet être immuable en qui se trouve le mouvement, n'est que la substance unique et infinie qui ne peut pas aller d'un endroit à un autre, puisqu'elle est sans limites, mais dont les parties s'agitent et vivent, puisque le mouvement c'est la vie. Ces extatiques de l'Inde qui se condamnent à l'immobilité extérieure, tandis qu'en eux le sang circule et entretient la vie, n'offrent-ils pas l'image de cet être immense dans lequel ils veulent s'abîmer !

Voici le morceau dont je parlais et dont je commence par donner le texte : « *Vides-ne quemadmo» dum totius universitatis conditor primum in divisio» nibus obtinet locum? Nec immerito, dum sit princi» pium omnium, et inseparabilis ab omni diversitate » quam condidit et sine quo subsistere conditor non po» test. In ipso enim immutabiliter et essentialiter sunt » omnia ; et ipse est divisio et collectio universalis crea» turæ, et genus, et species, et totum, et pars, dum » nullius sit vel genus, vel species, seu totum, seu pars : » sed hæc omnia in ipso, et ad ipsum sunt. Nam et mo» nas principium numerorum est, prima que progressio, » et ab ea omnium numerorum pluralitas inchoat, eorum » que reditus atque collectio in ea consummatur. Siqui» dem omnes numeri universaliter et incommutabiliter » in monade subsistunt, et in omnibus eis totum et pars*

» *est; et totius divisionis primordium; dum sit ipsa in* » *seipsa, neque numerus neque pars ejus. Eadem ratio* » *est centri in circulo seu sphæra; signi, in figura;* » *puncti, in linea. Cum igitur totius universitatis divi-* » *sio ab ipsius causa et creatrice incipiat, non eam ve-* » *luti primam partem vel speciem debemus intelligere,* » *sed ab ea omnem divisionem et participationem in-* » *choare; quoniam omnis universitatis principium est,* » *et medium et finis.* » *(Lib. III.)*

« Ne vois-tu pas, dit un des interlocuteurs, » comment l'auteur de tout ce qui est, obtient le » premier rang dans la classification? Ce n'est pas » sans raison, puisque, principe universel, insépa- » rable de la diversité qu'il enfante, il n'existe qu'à » titre de cause productive. Dans son sein, il ren- » ferme tout irrévocablement et par essence, en » sorte qu'il est à la fois la division et l'ensemble » de la créature universelle; genre, espèce, tout et » partie, sans être spécialement, pour cela, d'aucun » genre, d'aucune espèce, d'aucun tout, d'aucune » partie; mais toutes ces divisions sont en lui, s'é- » lèvent de son sein et y retournent. Ainsi, la mo- nade est le principe des nombres, la première progression; c'est d'elle que se forme la pluralité, et les nombres, par leur réunion, retournent à l'unité. Si donc tous les nombres sont absolument et inévitablement dans la monade, elle est pour tous le principe du tout, de la partie et de cha- que division; tandis qu'elle n'est en elle-même ni le nombre ni la partie. Il en est de même du

» centre pour le cercle ou la sphère, du signe pour » l'image, du point pour la ligne. Donc, puisque » toute division de l'universel provient de celui-ci, » comme cause créatrice, il ne faut pas regarder » ce principe comme une partie primitive ou une » espèce, mais comme la source mère où se produit » toute division et toute partition : c'est le com- » mencement, le milieu et la fin de l'être. »

En étudiant un philosophe, on ne peut avoir pour but que de mettre au jour l'idée mère de sa doctrine; c'est à quoi je me suis attaché au sujet d'Erigène, et je pense que les citations précédentes suffisent pour établir nettement à quel ordre de penseurs il appartient. Il est évidemment du nombre de ceux qu'on appelle panthéistes, et qui s'accordent en un point, savoir : l'unité de substance. Sans discuter la valeur de cette dénomination, nous l'admettons momentanément, et nous disons qu'on ne peut pas la refuser à J. Scot Erigène. Au surplus, il a pris soin lui-même de formuler sa doctrine philosophique. *Dieu est tout, tout est Dieu. Deus omnia, omnia ex Deo sunt. (Lib. I.)* Qu'on ouvre tous les écrits inspirés par cette pensée, et partout on retrouvera la même formule. J. Scot l'adopte d'une manière complète, et l'applique à tout; c'est par elle qu'il explique l'intelligence : « *Intellectus qui Deum non intelligit, nec se ipsum* » *perfecte intelligit; qui enim intellectus intellectum* » *omnium intellectuum idest deum non intelligit, quo* » *modo dici poterit se ipsum plane intelligere, dum non*

» *intelligit intellectum omnium intellectuum, adeoque* » *nec sui ipsius? (Lib. I.)* L'intelligence qui ne » conçoit pas Dieu, ne se conçoit pas entièrement » elle-même : comment le pourrait-elle, en effet, » celle qui ne comprend pas l'intelligence des in- » telligences, Dieu? ne pas comprendre la source » de toute intelligence, c'est ne pas comprendre la » sienne. » Ce qui revient à dire, que la partie d'un tout doit concevoir ce tout pour se concevoir elle-même. A côté de cette doctrine de l'unité, qui semble effrayer l'imagination, se joint un autre caractère dans la philosophie de J. Scot : celui-là, il le doit à ses modèles alexandrins; c'est le mysticisme.

Il est donc bien évident que le panthéisme mystique est sa philosophie; or, une des conséquences de cette doctrine est la négation de toute liberté humaine. Ceci posé, faut-il, comme le veut un historien célèbre, regarder J. Scot Erigène comme le défenseur de cette même liberté, et comme le successeur consciencieux de Pélage? Ou bien, faut-il, d'après un autre, voir autre chose, dans l'écossais, qu'un panthéiste? D'abord, cette dernière opinion est évidemment fausse, J. Scot est panthéiste comme Spinoza lui-même; il suffit de les comparer pour s'en convaincre. Et cependant, ce même homme a défendu la liberté, il a dit de belles choses sur la perte du souverain bien, et donné de celui-ci une grande et sublime idée! Il est donc en contradiction avec lui-même? Il a

donc devancé Spinoza dans cette voie de l'errei C'est, en effet, ce qu'on dit en parlant de cette d trine, appelée panthéisme : mais il n'est pas i possible de faire raison de cette prétendue inco séquence; et si l'importance et l'étendue d'une te question ne permettent pas de la traiter en passai et comme on fait d'un épisode, on peut affirmi néanmoins, que J. Scot, adversaire de Gotesca ne dément pas J. Scot le panthéiste : c'est à qu je m'arrête pour le moment, et il y a assez d'auti raisons pour expliquer sa conduite. J'ai déjà qu'il ne faut pas voir en lui un panthéiste seu ment, mais encore un mystique; ce dernier cara tère est précisément celui qu'il a reçu de l'an quité, et celui aussi qui détruit l'homme libre : donc, malgré cette mysticité d'emprunt, J. Sc Erigène est resté fidèle à la liberté, c'est qu'il p sait par lui-même, et que l'idée mère de sa do trine n'était pas logiquement opposée à la liber C'est donc comme mystique qu'il a été incon quent, et un dernier regard jeté sur son livre no en fournira la preuve. Il reconnaît dans l'âme tr facultés : l'entendement, la raison, le sens in rieur. Il explique, dans le sens alexandrin, le d veloppement et les opérations de ces facultés; m nullement de la liberté, qui, en effet, n'a rien faire avec la *déification*, but suprême de l'âme, qu'on ne peut atteindre que par *l'extase*. Dans ce étude des facultés, il y avait un travail d'analy auquel J. Scot était moins propre qu'à l'idée sy

thétique de son système, et par là encore, nous voyons en lui le représentant fidèle d'une époque philosophique à son début, chez qui les conceptions à priori et grandioses, comme tout produit d'une imagination neuve et livrée à elle-même, devancent toujours les résultats de la réflexion. Sa position dans l'histoire, nous explique le côté mystique de sa philosophie, et, à cet égard, ses principes sont clairement posés. Maintenant faut-il voir dans J. Scot l'apôtre de la liberté, et en même temps l'adversaire du mysticisme allemand? Comme philosophe indépendant, c'est-à-dire, abstraction faite de toute influence, il mérite le premier titre; mais loin d'avoir droit au second, loin de se poser comme l'ennemi du mysticisme, il est, au contraire, mystique au plus haut degré. Il a donc pu, comme esprit indépendant, et aussi par déférence pour Hincmar, écrire contre Gotescalc; mais il ne faut pas le regarder comme le point de départ d'une époque dont il est aussi loin que le crépuscule du soir est loin de l'aurore du lendemain. Pour être juste envers lui, au contraire, il ne faut pas voir de sa part une résistance contre le mysticisme allemand, qu'on pourrait tout aussi bien appeler mysticisme africain, la doctrine de Gotescalc n'étant au fond que celle de saint Augustin, mais, tout au rebours, l'introducteur, en ces temps, du mysticisme alexandrin. Que si, après cela, il a défendu la liberté, c'est qu'il était philosophe avant tout, et qu'il mettait la raison au-des-

sus de l'autorité, de quelque part que lui vînt ce
dernière.

En résumé, J. Scot, théologien, n'est pas en co
tradiction avec lui-même, comme philosophe pr
prement dit, mais comme mystique; aussi s
rôle de théologien est un peu celui d'un courtisa
car nous rappelons de nouveau qu'il ne fut
moine, ni prêtre; et ses contemporains, tels qu
l'archevêque Hincmar de Reims, Pardule de Laon
saint Remi de Lyon, et d'autres, nous l'attester
positivement. Voyons donc quel fut son rôle da
la théologie : cela nous conduira à étudier un
nouvelle face de la philosophie au IXe siècle.

Toutes les grandes questions de la philosophi
se montrent à l'entrée du moyen-âge et dans l
cours de cette période historique, non pas comm
nouveautés, mais bien comme continuation de l'é
lément social par excellence, et qui jamais ne quitt
entièrement la scène du monde. Ainsi, la questio
de la liberté humaine ne pouvait manquer d'ap
paraître alors que l'esprit nouveau des Francs
dans toute la verdeur d'une jeunesse vigoureuse
s'apprêtait à entrer dans l'arène philosophique
cette question se présenta donc sous le nom déj
célèbre de prédestination. Qu'on ne demande donc
plus s'il y a de la philosophie pendant le moyen-âge, puisqu'à peine ouvert, nous le voyons envahi, pour ainsi dire, par tout ce qui doit susciter les méditations les plus sérieuses. Le problême ontologique se montre, il est vrai, sous une forme plus

spécialement philosophique; celui de la liberté avec une apparence plus théologique : mais faudrait-il, pour cela, le compter pour rien? Y a-t-il une question plus réellement philosophique que celle de la liberté de l'homme? Et si nous la trouvons posée sous une forme religieuse, devons-nous la rejeter et la regarder comme non avenue?

Le moine Germain Gotescalc ayant embrassé et professé la doctrine de la double prédestination, d'après laquelle *Dieu prédestine pour le mal comme pour le bien, certains hommes ne pouvant se corriger, comme s'il les avait faits, dès le commencement, incorrigibles* (ce sont les termes de l'accusation, et que Gotescalc ne récusait pas), Hincmar, à qui Raban-Maur déféra l'affaire, fit condamner le moine au concile de Quiercy, en 849. Assurément, Hincmar avait raison pour le fond, mais sa conduite envers Gotescalc fut barbare. Le pauvre moine fut déposé de l'ordre de la prêtrise, fouetté publiquement, et forcé de brûler ses livres de sa propre main, ce dernier fait avec des circonstances atroces, après quoi il fut enfermé dans les prisons de Hautvilliers, où il mourut après quinze ans de détention. Cependant il avait des partisants, et il ne cessa lui-même de protester. Voici ce qu'on lit dans l'abbé Fleury (tom. XI, liv. I): « Le courrier d'Hincmar pour Egilon allait partir, » quand il apprit que Gombert, moine de Haut- » villiers, en était sorti secrètement avec des livres, » des habits, des chevaux, et tout ce qu'il avait pu

» emporter. On disait qu'il allait en Italie, port
» au pape un appel de Gotescalc, enfermé da
» le même monastère, avec lequel il avait confé
» secrètement, lui avait rendu des lettres, et
» avait reçu de lui.... » Hincmar ajoute dans sa lett
à Egilon : « Si l'on vous demande comment G
» tescalc est gardé, vous pouvez dire qu'il e
» nourri comme les frères de la communaut
» qu'on lui donne suffisamment des habits et d
» bois pour se chauffer, et qu'il y a dans son log
» ment une cheminée et tout ce qui est nécessaire.
On ne sait, poursuit l'abbé Fleury, si le moi
» Gombert alla jusqu'à Rome, et il n'en est pl
» parlé depuis; mais il est certain que Gotesca
» mourut dans cette prison peu de temps aprè
» c'est-à-dire vers l'an 868. Hincmar, étant à Hau
» villiers, fut averti par les moines que Gotesca
» était à l'extrémité. Il lui envoya une formule
» foi qu'il devait souscrire pour recevoir l'absolu
» tion et le viatique : mais Gotescalc la reje
» avec indignation. Hincmar s'étant retiré, écriv
» aux moines que si Gotescalc se convertissait,
» le traitassent comme il leur avait dit de bouche
» sinon qu'ils ne lui donnassent ni sacrement r
» sépulture ecclésiastique; appuyant cet ordre d
» plusieurs autorités des pères. Gotescalc refus
» jusqu'à la fin de se rétracter, et l'ordre d'Hincma
» fut exécuté. » Tel fut le sort de ce janséniste du
IXe siècle. On pouvait dès-lors prévoir que les cou
vents et les écoles ne seraient pas l'unique scène d

la scolastique, et que celle-ci aurait son drame pour la place publique. N'a-t-on pas lieu de s'étonner qu'un moine, à cette époque, ait été ainsi persécuté pour avoir voulu rester orthodoxe? C'est une preuve que la doctrine de saint Augustin n'était pas encore la doctrine commune à toute l'église catholique, et qu'elle a trouvé sa sanction bien plus dans les circonstances que dans la raison. Nous voyons ici un exemple du contre-sens qui existe souvent chez les hommes, entre leur conduite et leur doctrine. Quel fut, en effet, le sort de Gotescalc? Ayant été destiné, par sa mère, à la vie du cloître dès son bas-âge, et offert au monastère de Fulde, où il entra malgré lui, il voulut, devenu grand, reprendre une liberté qu'il n'avait pas aliénée lui-même; jamais il ne put y parvenir; peut-être est-ce pour cela qu'il devint fataliste! Ainsi, celui qui avait proclamé la liberté pour lui-même et en fait, souffrait et mourait pour l'avoir ensuite niée en principe. Son adversaire nous offre un fait contraire à observer : J. Scot, en effet, qui niait la liberté comme mystique, la défendait en principe comme philosophe et comme théologien. Il faut voir cependant, dans toutes ces contradictions, et notamment dans la destinée de Gotescalc, autre chose qu'une de ces contradictions qui semblent justifier les aberrations du scepticisme : il y a là un frappant commentaire sur l'esprit de l'époque, une évaluation exacte de la puissance du dogme. Celui-ci, il est vrai, entrait

dans sa virilité; il était reconnu depuis long-temps en fait et en droit, mais il n'avait pas encore cette voix impérieuse qu'il fit entendre plus tard; ses formules n'étaient pas encore des axiomes, puisque des ministres éclairés et puissants s'élevaient contre elles. L'idée, ici, partage la fortune de ses organes, sa puissance augmente en raison directe de celle des ministres du culte, et si elle subit la discussion, c'est que ceux-là ont encore des maîtres. Sous Charles-le-Chauve, la puissance temporelle et la spirituelle étaient encore chacune à sa place; il suffit, pour s'en convaincre, de lire la lettre que le monarque franc écrivait au pape Adrien II, en réponse à une menace d'excommunication : « Nous sommes obligés de vous écrire en» core, dit Charles, que nous autres rois de France, » nés de race royale, n'avons point passé jusqu'à » présent pour les lieutenants des évêques; mais » pour les seigneurs de la terre, et comme dit saint » Léon et le concile romain, les rois et les empe» reurs que Dieu a établis pour commander sur la » terre, ont permis aux évêques de régler les af» faires, suivant leurs ordonnances; mais ils n'ont » pas été les économes des évêques. » Toute la lettre est sur ce ton. La main qui comptait de l'or aux Normands, et qui, d'autre part, traçait au pape la ligne de ses devoirs et de ses droits, avec cette orgueilleuse fermeté, était celle d'un roi qui n'avait de ressources que dans sa position, et nullement dans son caractère. La raison donc avait encore

quelque empire; de là vient l'échec momentané du dogme augustinien, dans la personne de Gotescalc; mais d'un autre côté, si Hincmar avait droit, quant au fond, ce droit ne pouvait pas être universellement reconnu; il avait, au contraire, un long sommeil à subir. Etait-ce, comme on l'a si souvent répété, une inconséquence nécessaire? Ce qui était bien à l'époque de saint Augustin, l'était-il également au IXe siècle et après? Nous reviendrons sur ce sujet. Ce qui est évident, c'est que de nombreux défenseurs s'élevèrent en faveur de la doctrine du moine allemand, et saint Remi condamna hautement la cruauté dont il était victime. Raban-Maur, cause première de tous ces débats, se hâta de faire retraite, et Hincmar, resté seul contre tous, jeta les yeux autour de lui, et appela pour le défendre J. Scot Erigène le philosophe. Tel est l'origine de l'ouvrage de ce dernier *ur la prédestination*, et qui comprend dix-neuf li-'res. L'auteur s'y propose de combattre les deux rédestinations admises par Gotescalc et les autres 'isciples de saint Augustin; en même temps, et ar une contradiction évidente, il semble vouloir tablir qu'il n'y en a qu'une seule, celle des justes; était une sorte de concession inutile, du reste, : qu'il faisait à travers mille idées philosophiques ui effrayèrent le clergé plus encore que son opion théologique. Quant à saint Augustin, qu'il se ouve dans la nécessité de combattre, il le traite minalement avec beaucoup de déférence; mais

il le sacrifie sans scrupule au succès de l'opinion qu'il soutient.

Il faut convenir que cet ouvrage de J. Scot est, sous le rapport de la forme, une œuvre de courtisan, comme le prouve sa préface, ou mieux la dédicace assaisonnée de quelques vers où il se promet la victoire, *écrivant par l'ordre des premiers pasteurs de l'église, et du consentement d'un roi très-orthodoxe.* Telles sont ses expressions. Ce ne fut pas ainsi que procéda Prudence pour le réfuter : celui-ci commence son œuvre par l'invocation des trois personnes de la sainte Trinité, et en ces termes : *Prudence, serviteur de J. C. et de sa famille.* Nous voyons à ce début un vrai théologien, et qui ne sent pas la cour. Mais si la forme annonçait un courtisan, le fond proclamait un philosophe ; aussi, bien prit à J. Scot de s'être abrité derrière un rempart puissant, car un cri de réprobation s'éleva de tous côtés. Saint Prudence de Troyes, autrefois l'ami du philosophe du palais de l'école, Flore de Lyon, prirent la plume pour le combattre, et, selon l'expression du temps, *le réduisirent en poudre.* Les conciles de Valence et de Langres tonnèrent contre lui, en traitant son œuvre d'*invention diabolique, commentum diaboli.* Hincmar, lui-même, fut obligé de désavouer son champion, et dans son second traité de la prédestination, il repousse la doctrine de J. Scot. Nicolas Ier, alors pape, porta plainte à Charles-le-Chauve, et quelques-uns se sont appuyés sur ce fait, pour affirmer que J. Scot

se réfugia en Angleterre, auprès d'Alfred-le-Grand, et qu'il y mourut; mais Scot, lui-même, nous apprend le contraire dans des vers latins et grecs qu'on peut voir dans Mabillon, et qui prouvent qu'il était encore en France en 872, plusieurs années après la mort de Nicolas Ier. Sans pouvoir préciser l'année de sa mort, il est certain qu'il mourut en France avant Charles-le-Chauve : ce fait est confirmé par Anastase, bibliothécaire de l'empereur, qui parle, dans une lettre, de J. Scot comme d'un homme mort, en France, depuis quelques années. Au sujet de Jean-le-Saxon, avec lequel fut confondu J. Scot, on peut consulter le docteur Lingard, l'abbé Fleury et d'autres. J. Scot resta donc en France, mais il n'en fut pas moins attaqué et poursuivi. Qu'était-ce donc que cette œuvre, ce *commentum diaboli?* C'était celle d'un homme qui avait pris la plume par complaisance, mais qui écrivit par conviction, et qui ne reculait pas devant la vérité. Ce traité de la prédestination est comme la seconde partie de son système philosophique, c'est l'application à un fait particulier de ses principes généraux. Il s'agit de la liberté, et lui, apôtre de l'unité, va la défendre, mais non à la manière de Pélage, quoiqu'on veuille ne voir en lui qu'un disciple de ce dernier; non pas comme le firent plus tard les Molinistes : il a ses principes, la route est tracée, il n'a plus qu'à suivre. L'homme est-il libre, c'est-à-dire, peut-il faire le bien ou le mal? Pour répondre, il faut d'abord savoir ce que

c'est que le bien, ce que c'est que le mal. Le bien seul existe réellement : par conséquent, le bien, c'est ce qui est; le mal, au contraire, n'est rien que l'absence du bien, c'est une négation, *nihil malum, nisi boni negatio.* Mais l'intelligence a un objet qui est nécessairement ce bien, et pour atteindre ce but, il faut vouloir; donc l'homme a une volonté, donc il est libre. Le bonheur de l'homme consiste dans le développement de son intelligence; plus celle-ci grandit, plus elle atteint le bien; moins elle se fortifie et s'enrichit, plus elle perd, là est son mal : c'est la privation qui constitue ce dernier. Telle est l'idée mère qui résume le traité de J. Scot, et dans lequel on trouve tant d'idées hardies, conséquences de ces prémisses. C'est presque du spinozisme, huit siècles avant Spinosa : on voit ici l'explication de l'idée qu'il a donnée de l'intelligence, dans son traité de la nature, et que j'ai citée. Enfin, jugeons de la prédomination du philosophe sur le théologien, de la hardiesse et de la puissance de cet esprit, par l'identité qu'il veut établir entre la philosophie et la religion, dans un ouvrage destiné à débattre une question religieuse. Faut-il s'étonner de l'effroi qu'inspira un pareil livre? L'homme qui niait l'enfer, en réduisant la punition du péché au seul tourment de la conscience, pouvait-il être vu d'un bon œil? Il est inutile d'entrer dans plus de détails, l'important est de suivre la pensée de J. Scot, pour nous initier à sa philosophie. Or, nous le voyons ici, défendre la liberté,

sans tenir compte du dogme, sans tenir compte de la nécessité qui pouvait exister de faire prévaloir la doctrine augustinienne : ce dernier fait nous révèle J. Scot tout entier. Le philosophe a pour objet la vérité, et, dominé par l'idéal vers lequel il tend, il ne tient aucun compte de la réalité ; il regarde comme des erreurs funestes les détours, quelquefois nécessaires, auxquels se résignent quelques hommes moins philosophes, mais plus hommes, si je peux le dire : tel nous apparaît J. Scot Erigène, et c'est de ce point de vue qu'il faut le juger ; il nous explique son œuvre. Le dogme qu'il combattait était une erreur, et, sans se demander s'il y avait danger à le renverser, il entre en lice, et il frappe. Sans nul doute, il partageait sincèrement l'opinion de son illustre protecteur Hincmar, ou plutôt, ces deux hommes ne font qu'un par la pensée ; ils représentent, à leur époque, l'élément philosophique à son degré le plus élevé, l'un dans la spéculation, l'autre dans la pratique. Hincmar est, en ces temps, l'homme de la liberté pour tous, l'homme de l'équilibre : on le voit résister alternativement aux princes séculiers et aux papes. Ces deux puissantes intelligences pensaient que les conséquences du rejet de la doctrine de la prédestination n'étaient pas à redouter, parce que l'examen approfondi de ce grand problème de la liberté était alors impossible au plus grand nombre. Ces deux grands philosophes espéraient assez dans le peu de philosophie de leur époque, pour croire

qu'on pouvait se passer d'une erreur, et que l catholicisme n'avait rien à craindre de cette lacun Quel immense résultat dans l'avenir, s'ils avaien triomphé! Car il faut remarquer qu'ils furent pour ainsi dire, seuls de leur opinion, seuls ils restèrent fidèles. Si Hincmar désavoua J. Scot, i n'en resta pas moins l'apôtre de la liberté, et il n se retira que devant la manière violente du philosophe, qui ne voulait pas admettre la nécessité des concessions; mais au fond, nous voyons Hincmar suivre les traces de son protégé, et se montrer, en acte, non moins philosophe que celui-là dans la spéculation. Quel résultat n'eût pas enfanté le triomphe de leur doctrine! La réforme, au moins avec tous ses caractères, devenait impossible : le calvinisme, cette doctrine aussi impie que stupide, manquait de base; mais non, Jansénius et Molina, Pascal et les Jésuites, enfin le xviiie siècle, tels sont tous ceux qui, acteurs ou témoins, devaient assister au dénoûment de ce drame, où l'on vit un pape signer la déchéance de l'autorité en matière de religion. Je n'entrerai pas plus loin dans ces considérations, dont l'énoncé suffit pour montrer ce que peut la philosophie, et quelle influence J. S. Erigène pouvait avoir sur l'avenir.

Cette intervention dans les matières théologico-philosophiques ne fut pas la seule, on le voit encore dans une autre question dogmatique, laquelle se liait directement au problème fondamental, et qui prouve que la philosophie, pour être envelop-

pée sous une forme étrangère, n'en était pas moins réelle et vivace. Cette fois, ce fut à la demande de Charles-le-Chauve lui-même, qu'il prit la plume, et qu'il écrivit son traité sur l'eucharistie, traité qui lui appartient véritablement, comme l'attestent Hincmar et Bérenger. Quelle qu'ait été l'opinion de l'empereur sur ce sujet, nous trouvons encore ici le philosophe Erigène, fidèle à lui-même. Sa doctrine de l'unité de substance lui interdisait la présence réelle et la transubstantiation; il nia formellement l'une et l'autre. Nous montrerons, en étudiant le xe siècle, le côté métaphysique de cette question, et nous dirons pourquoi J. Scot devait adopter l'opinion qu'il a énoncée; on verra par là que la question des universaux est, pour le fond, antérieur à Roscelin.

On attribue encore au philosophe écossais un traité ayant pour titre : *De la Vision en Dieu*, et qu'il serait curieux de comparer avec la doctrine du père Malebranche : il ne serait pas étonnant de voir un cartésien se rencontrer avec J. Scot; mais l'ouvrage de celui-ci n'a pas été publié : il est probable que c'est le développement de ce passage que j'ai cité : *Intellectus qui Deum non intelligit.*

Je n'ai rien à dire d'Erigène comme poète, parce que ses vers ne sont pour lui qu'un passe-temps, auquel il n'attachait pas d'importance; presque tous sont adressés à Charles-le-Chauve, ainsi que le prouve le titre du recueil : *Versus Johannis sapientissimi ad Carolum calvum filium Ludovici pii*,

cujus avus fuit Karolus Magnus. A voir le goût de Charles pour les lettres et surtout pour la philosophie, et d'autre part la faiblesse de son administration, il semble qu'il était plus fait pour figurer à la tête d'une corporation savante, que pour gouverner un grand empire; sa passion ne fut pas sans utilité, et nous lui devons J. Scot Erigène, que son séjour en France et l'accueil qu'il reçut à la cour de Compiègne, mirent à même de s'élever à la hauteur où nous l'apercevons.

Pour nous résumer sur ce philosophe, nous dirons qu'il nous apparaît le premier à l'entrée du moyen-âge, errant d'abord sur les montagnes de l'Ecosse ou sur les bords de la mer qui mouille les Hebrides, renfermant en lui tout ce que la solitaire Jona avait pu dérober de l'antiquité philosophique à l'ignorance des barbares, en même temps qu'il recélait dans son sein le germe fécond de l'avenir. Il pense comme un homme nouveau, et il parle comme les anciens; c'est en leur langue qu'il pose les principes de sa philosophie, qu'il formule audacieusement son problême de la substance, et qu'il nous donne celle-ci comme unique, éternelle, source à jamais féconde de tout ce qui est, fleuve intarissable de la vie des êtres. En même temps, il se montre fidèle à l'instinct sublime de liberté qui anime la race dont il est fils; cet enfant de l'antiquité, par la science, est un Celte par le sentiment et l'indépendance de la pensée. Tel fut J. Scot Erigène. A le juger comparativement,

on pourrait dire que c'est un de ces hommes qui viennent trop tôt ou trop tard, non pour l'humanité, mais pour eux-mêmes. Quelques siècles plus tôt, il aurait pris sa place parmi les Plotin ou les Porphyre; plus tard, il eût été un Vanini ou un Jordano Bruno : mais, peut-être, aurait-il partagé leur sort. S'il n'a pas eu, comme ces derniers, la gloire du bûcher, il a laissé une mémoire impérissable. Son action philosophique fut puissante pendant tout le moyen-âge, et les réalistes ne sont que ses continuateurs, sous un nom différent : c'est ce que je ferai voir.

Avec lui finissait le IXᵉ siècle, et s'il laissa quelques successeurs dans le palais de l'école, ils sont fort peu connus. On sait à peine qu'il fut remplacé, dans la direction des études, par Mannon, qui se livra, sur les pas de Scot, à la philosophie néo-platonicienne : on a cité de lui quelques ouvrages en ce sens. Mais à côté d'Erigène et de la solution qu'il donnait du problême ontologique, on voit poindre une face nouvelle de la question, et par laquelle le problême, débattu dans le sens péripatéticien, prépare l'école de Roscelin et le nominalisme. Raban-Maur est, au IXᵉ siècle, le premier représentant connu de cette nouvelle tendance qui doit porter de si grands fruits, et occuper la seconde époque de la scolastique. Raban est un élève d'Alcuin, sous lequel il étudia à l'école de Tours, et cette circonstance nous aide à concevoir quel était l'état des études philosophiques en

France au VIIIe siècle. En effet, Alcuin n'était pas un philosophe proprement dit, mais uniquement, en fait d'études, un organisateur qui sortait à peine des éléments, et qui, sauf quelques points de théologie, n'a rien laissé qui ait un caractère scientifique; il n'a donc pas introduit l'étude de la philosophie à l'école de Tours. De plus, Alcuin était disciple de Bède, lequel avait eu pour maître cet Adrien, qui fut aussi celui d'Aldelme; or, le caractère de la philosophie qui nous vient par ce canal, est tout différent de celui qu'on trouve à l'école de Tours : ainsi, en supposant qu'Alcuin y eût déposé un germe philosophique, il n'eût fait que mettre une idée à côté d'une autre. A ce titre, on pourrait, à la rigueur, voir en lui un des promoteurs de l'idée réaliste, qui commence aussi à s'indiquer à la même époque et dans la même école Quelle idée philosophique Raban trouva-t-il donc à Tours? Ce fut celle transmise par Boëce; celui-ci régnait pleinement dans la Gaule-Franque, et par lui un lambeau de la philosophie péripatéticienne. Au sortir de Tours, Raban fonda l'école de Fulde, dont le nom ne doit pas être oublié dans l'histoire des idées. On a toujours négligé Raban-Maur comme philosophe, et, à la vérité, ce n'est pas un penseur original, ce n'est qu'un faiseur de gloses; mais à ce titre même, il est précieux pour l'histoire : né en 776, et mort en 856, c'est un de ces canaux étroits par où a passé l'antiquité pour venir jusqu'à nous. Grâce à lui et à Rodulfe,

son disciple, qui nous a laissé une vie de son maître, nous avons quelques données sur la philosophie à une époque qui en a conservé si peu de traces. On peut consulter, à ce sujet, la belle introduction aux ouvrages inédits d'Abailard, par M. Cousin.

Parmi les gloses de Raban, il en est une qui nous révèle la pensée tout entière de l'époque : on y voit que toutes les discussions, tous les commentaires roulaient sur Boëce, et spécialement sur cette partie de Boëce, où il est traité des genres et des espèces, ou des *universaux*. L'auteur, voulant commenter l'introduction et l'interprétation de Porphyre, débute ainsi :

« *Intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad prædicamenta præparare, tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, quorum cognitio valet ad prædicamentorum cognitionem.* Le but de Porphyre, dans cet ouvrage, est de faciliter l'intelligence des catégories, en traitant des cinq choses ou noms, savoir : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident, dont la connaissance conduit à celle des prédicaments. »

Ces deux mots *rebus vel vocibus* semblent indiquer un doute de la part de Porphyre, mais ce doute n'existe pas pour lui dans son traité ; il déclare, au contraire, nettement qu'il ne veut pas rechercher si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence. Les cinq notions des prédicables ne sont envisagées par

lui que sous le rapport grammatical et logique, c'est à-dire comme notions qui naissent uniquement du travail de l'esprit et de la comparaison ou de la combinaison des choses entre elles. Il n'y avait, encore une fois, dans l'introduction de Porphyre, qu'un traité de logique; pourquoi donc y voyait-on, dès le VIIIe siècle, un problème ontologique? Pourquoi cette préoccupation que l'on attribue à Porphyre? Ne serait-elle pas le fait propre des nouveaux penseurs qui, engagés dans une voie opposée à celle de l'école de J. Scot, essayaient de débattre le même problème que celui-ci? Nous aurons occasion d'examiner ces différents points en étudiant Roscelin. Il nous suffit maintenant de constater, d'après Raban, qu'à l'époque où il vivait, on s'occupait de philosophie; que déjà il y avait deux partis expliquant, chacun à sa manière, le problème que l'on croyait voir dans Porphyre, et qu'enfin ces deux écoles étaient, en germe, celles de Roscelin et de Guillaume de Champeaux. Ecoutons Raban lui-même :

« *Quorumdam tamen sententiæ est Porphyrii intentionem fuisse in hoc opere non de quinque rebus sed de quinque vocibus tractare, id est Porphyrium intendere naturam generis ostendere, generis dico in vocum designationem accepti. Dicunt etiam quod si Porphyrius in designatione rerum tractat de genere et de cæteris non bene diffinit : genus est quod prædicatur, etc., res enim non prædicatur; quod hoc modo probant : Si res prædicatur, res dicitur; si res dici-*

» *tur res enuntiatur; si res enuntiatur, res profertur.* » *Sed res proferri non potest. Nihil enim profertur nisi* » *vox; neque etiam aliud est prolatio quam aeris plec-* » *tro linguæ percussio; aeris autem plectro lingua per-* » *cussio nihil aliud est quam vox. Si igitur Porphyrius* » *de genere in rerum assignatione tractaret, male ge-* » *neris diffinitionem dedisset dicendo : Si genus est* » *quod prædicatur, etc., cum genus in rerum designa-* » *tione acceptum nullatenus prædicatur. Ejus igitur in-* » *tentionem dicunt esse de genere non in rerum sed in* » *vocum designatione tractare. Adhuc alia ratio cur* » *Porphyrius tractet de accepto non in rerum sed in* » *vocum designatione. Cum enim tractatus iste intro-* » *ductorius sit ad Aristotelis categorias, et Aristoteles* » *in categoriis de vocibus principaliter agere intendat....* » *Præterea ex Boethii autoritate in primo super cate-* » *gorias commento confirmatur genera et species voces* » *significare.*

» Cependant quelques-uns pensent que les cinq » objets dont s'occupe Porphyre, sont des noms » seulement, et non des réalités, c'est-à-dire qu'il se » propose de montrer la nature du genre dans son acception logique. Ils prétendent, en effet, que si Porphyre, en traitant du genre des autres choses, se propose des réalités, il définit mal : le genre est ce qui se dit de, etc.; or, une réalité ne se profère pas. Voici leur preuve : Si la réalité est exprimée vocalement, elle est dite; si elle est dite, elle est énoncée; si elle est énoncée, elle est prononcée. Mais une réalité ne peut pas l'être, cela

» convient aux paroles seulement; or, la prononciation n'est que la percussion de l'air par la langue, et la voix n'est que l'air frappé par un coup de langue. Si donc, Porphyre traitait du genre dans le domaine de la réalité, il l'aurait mal défini en disant : Si le genre est l'expression de, etc.; puisque le genre, comme réalité, n'est pas un signe vocal. Donc, disent-ils, Porphyre ne traite du genre que comme signe vocal. Une autre preuve, c'est que ce traité n'est qu'une introduction aux catégories d'Aristote, et que celui-ci, dans ses catégories, s'occupe principalement des noms; il y aurait eu inconséquence de faire un traité sur les choses, comme introduction à un traité sur les noms. En outre, l'autorité de Boëce, en son premier commentaire sur les catégories, vient confirmer cette opinion. »

Ce passage de Raban, dont j'emprunte le texte à M. Cousin (ouvrage cité), est curieux sous plus d'un rapport. On y voit comme un avant-goût de cette subtilité de raisonnement qui distingue la scolastique proprement dite; mais, ce qui importe le plus, c'est l'expression d'un système bien arrêté, et dont les organes avaient parfaitement compris Porphyre. Voilà donc ce qu'on pensait au temps de Raban-Maur, et en face de cette opinion, s'en élevait une autre dont les conclusions sont entièrement opposées, mais sur laquelle notre auteur ne donne aucun détail, peut-être, parce qu'elle n'était pas la sienne, si toutefois il en avait une, car nous

le voyons suivre Boëce pas à pas, et partager son indécision. C'est donc comme historien qu'il est précieux à consulter, et lui seul suffirait pour démontrer que la philosophie scolastique commence avant le XIe siècle. Cette indication de l'école opposée se réduit aux lignes suivantes : « *Non tamen genus in rerum designatione accipi posse negant; dicit enim Boethius in libro Divisionum generis divisionem esse ad naturam, id est ad res; per quod demonstraretur Boethius non in vocum sed in rerum designatione accepisse.* » Les mots *non.... negant* portent à croire que le réalisme scolastique commençait également à se montrer, mais sans bruit et sans grande faveur.

Raban-Maur nous conduit tout naturellement au Xe siècle, et nous aide à le comprendre.

CHAPITRE III.

SUITE DE LA PREMIÈRE ÉPOQUE.

Xe Siècle.

De la mort de J. Scot Erigène et de Raban-Mau
à l'apparition de Roscelin sur la scène philosoph
que, vers le milieu du XIe siècle, il y a un laps
temps considérable; il y a ce Xe siècle que les hi
toriens de la philosophie n'ont cru pouvoir bi
caractériser qu'en le comparant au VIIIe. C'est,
effet, l'époque où l'esprit humain se trouve le pl
violemment comprimé par les faits extérieurs : l
luttes sanglantes des descendants de Charlem
gne, la séparation et le classement des races p
la guerre, le morcellement de l'empire et l'établi
sement de la féodalité; enfin les invasions des No
mands contribuèrent à produire ce qu'on a appe
la nuit du Xe siècle. Devant des causes de désord

si évidentes, et par malheur si efficaces, les effets sont incontestables; toutefois, est-il également vrai que tout esprit philosophique soit tombé alors dans un engourdissement complet, pour ne se réveiller qu'au XIe siècle, avec le disciple de Jean-le-Sourd? Les événements de cette époque ont dû ralentir le mouvement intellectuel; les Normands, en dévastant les églises, en ruinant les monastères, en tuant les moines, ont dû suspendre, en plus d'un lieu, les discussions paisibles, soulevées à l'occasion de la phrase de Porphyre; mais ils n'ont pas tué la pensée elle-même, parce que la pensée, c'est l'homme. Les questions si graves, agitées par l'école de Tours, et surtout par J. Scot et ses adversaires, et encore si palpitantes au moment de la mort du philosophe écossais; ces questions, dis-je, n'étaient pas entrées avec lui dans la tombe, parce qu'elles ne lui appartenaient pas; il n'en avait été que le plus brillant représentant, et par cela même, il avait laissé des gages de leur développement continu. La philosophie n'a donc pas fait défaut au Xe siècle, et toute la question est de savoir si les évènements qui le caractérisent ont permis à la première de se développer, et dans quelle mesure. C'est par des faits qu'il faudra répondre. Remarquons seulement que les Normands ne furent pas toujours, au Xe siècle, un obstacle au développement social. Ainsi, nous voyons ceux qui occupaient les rives de la Loire, fermer ce fleuve, dès la fin du IXe siècle, aux courses nouvelles de

leurs compatriotes, et protéger, comme leur bien propre, Tours, Chartres et Blois ; leur chef Théobald fut la souche de la maison de Blois et Champagne : déjà, avant lui, le vieux Hasting avait le titre de comte de Chartres. Ainsi la paix naissait de la guerre, et le christianisme, attirant à lui les barbares Scandinaves, poursuivait, à l'abri de leurs épées, sa mission civilisatrice. Il n'y avait donc pas entière impossibilité d'être pour la philosophie : voyons quelle fut sa marche en ces temps difficiles.

Je crois avoir suffisamment prouvé que la philosophie commence, dans le moyen-âge, au IXe siècle, à l'époque de J. Scot Erigène : on pourrait même descendre un peu plus bas, mais le point de départ que j'indique est préférable par son caractère décidé, et le talent de celui qui en est l'organe. Nous voyons Erigène poser d'abord la question fondamentale et mère de toutes celles qui la suivent ; la solution qu'il en donna ne fut qu'une réponse anticipée et prophétique à cette phrase de Porphyre, qui devait servir de texte à la querelle des universaux. Subsidiairement, il entra dans plusieurs questions particulières, et entre autres dans une discussion (celle de la présence réelle) qui n'était encore que la question ontologique dans un sens moins large, et présentée sous une forme purement religieuse. Sans parler de l'école de Tours, nous arrivons avec le seul Erigène à l'entrée du siècle dont nous allons nous occuper, et déjà nous

pouvons affirmer que l'objet de la querelle entre le nominalisme et le réalisme était dans la philosophie d'Erigène, d'une part, et de l'autre, dans celle de l'école où étudiait Raban. Nous avons à montrer maintenant que la même question fut vivace et agitée pendant le xe siècle, et que plus tard, elle ne fit que se formuler plus rigoureusement avec Jean-le-Sourd, et surtout son disciple Roscelin. Si, jusqu'à ce dernier, la méthode avait été un procédé déductif, la forme exclusive du syllogisme n'avait pas encore envahi toute la philosophie; nous en avons des preuves dans les ouvrages de J. Scot, où les traces d'une analyse assez subtile ne sont pas rares; ce que Raban-Maur nous fait connaître des penseurs de son temps, vient encore à l'appui. La pensée était plus libre, parce que le dogme n'avait pas encore atteint l'apogée de sa puissance; mais lorsqu'il fut arrivé au pouvoir absolu, et avec lui le procédé déductif, celui-ci jeta, d'autorité, un voile sur les points les plus délicats de la science. Cette forme syllogistique, après laquelle on s'est tant déchaîné, n'a pas toujours été sans utilité : ce fut sans nul doute, à la faveur de ce voile que Roscelin, tout le premier, osa avancer des propositions devant lesquelles, malgré son audace, il aurait reculé, peut-être, s'il avait dû conserver les formules ontologiques pures, et à la manière antique, comme l'avait fait J. Scot. Faire de la philosophie proprement dite était désormais dangereux; mais en faire sans déférence pour l'au-

torité, même celle du syllogisme, était un crin qui méritait la mort : le sort de David de Dinai et de ses adhérents le prouve. En résumé, ils i disaient rien de plus que Roscelin, d'une part, les réalistes de l'autre; mais ils le disaient autr ment. L'esprit avait changé, et le syllogisme, av toutes les ridicules subtilités qu'il enfante, fut c pendant une sauve-garde pour la philosophie. donc, nous voyons une si grande différence ent la manière du IXe siècle et même du Xe, et cel des siècles suivants, il ne faut pas en conclure q les deux premiers furent sans philosophie; si l'o voulait tomber dans l'exagération, il faudrait mêm tirer une conséquence toute contraire; mais ce s rait là une erreur non moins grave. Concluons q la philosophie est de tous les temps et de tous l lieux, et qu'elle ne disparaît jamais entièremen une fois qu'elle est entrée dans le domaine de pensée. On la voit, aux deux siècles précédents, montrer, tantôt sans déguisement et comme sp cialité, tantôt mêlée à l'élément religieux qui, lo de l'arrêter, ne faisait que lui ouvrir une aut voie : les penseurs qui y entrèrent, pouvaient s tromper, et après eux encore, ceux qui les ont ét diés; mais le temps, en dégageant de toute pens philosophique l'enveloppe étrangère qui la dégu sait, semble prendre à tâche de justifier la pens de J. Scot. Du IXe au XIe siècle, on voit s'agiter grande question de la transubstantiation et de présence réelle. Eh bien! c'était dans la langue r

ligieuse du christianisme, la querelle des universaux. En effet, qu'est-ce que le nominalisme? C'est la philosophie des sens, c'est l'empirisme Ionien, l'individualisme en ontologie; en un mot, c'est le système de la pluralité avec l'oubli de l'unité. L'individu seul existe, et cet individu, prenons bien garde, n'a pas deux substances, c'est-à-dire n'est pas le résultat de l'union entre l'esprit et la matière; il y aurait des parties, et le nominalisme nie positivement l'existence de ces dernières; par conséquent, il ne pouvait pas admettre l'homme de Platon. *L'homme, c'est ce qui a un corps :* ο ανθρωπος εστιν ο εχει το σωμα. L'être de Roscelin est tout d'une pièce et de nature identique. Ceci posé, le nominalisme, poussé à ses conséquences logiques, pouvait-il admettre la transubstantiation ou la présence réelle? Pouvait-il admettre le changement d'une nature en une autre, différente par son essence même; ou bien encore, l'adjonction d'une réalité à une autre? Nullement, puisqu'il ne reconnaissait qu'une seule nature, et qu'il refusait tout existence aux parties. Faut-il s'étonner maintenant de la répugnance qu'inspirèrent le nominalisme et Roscelin à la grande majorité des esprits, dans le moyen-âge? Il y avait une intelligence d'instinct qui entrevoyait toute la portée de son œuvre, et les conséquences qui n'étaient pas aussi frappantes que celle qui attaquait la Trinité chrétienne, n'en étaient pas moins pressenties : la spontanéité faisait alors ce qu'une réflexion trop faible et igno-

rante était impuissante à faire. Cela nous expliq le triomphe du réalisme qui restait, en apparen plus fidèle au dogme. Je dis en apparence, ca ne lui était pas moins contraire que son enne mais les conséquences étaient bien plus difficile tirer, et d'ailleurs, il répugnait moins au christi nisme, dont il favorisait les nobles inspirations. suit de ce que je viens de dire, que tous ceux q du IXe au XIe siècle, niaient la transubstantiati et la présence réelle, étaient de vrais nominalist et que le nominalisme n'est qu'une des formes problème ontologique au moyen-âge. Ici doit s' lever, au sujet de J. Scot, une objection que présenterai, et à laquelle je répondrai tout-l'heure. Voyons, avant tout, ce qu'il faut penser réalisme. Celui-ci, d'abord incertain, et tel qu' le voit depuis l'époque de Raban-Maur jusq saint Anselme et Guillaume de Champeaux, n' qu'un idéalisme timide. Déjà on peut pressen qu'il se laissera faire violence par le dogme, moyen duquel il aura vaincu son rival, et qu'il transformera en un système mixte qui sera le s ritualisme. Mais avant ce jour, un brillant éclat l est réservé. Pendant toute la seconde époque, par l'organe de Guillaume de Champeaux, il pose comme doctrine bien caractérisée, aussi p sitive, et en même temps aussi exclusive, en s sens, que le nominalisme dans le sien; il rejet tout l'indécision qui avait arrêté sa marche, r pousse tout ce qui lui est étranger, et s'élève enfi

à sa plus haute formule. Mais, parvenu à cette haute fortune, qu'est-ce que le réalisme? C'est l'idéalisme, c'est l'école métaphysique d'Eléé; ce sera, si l'on veut, le néo-platonisme, le nom n'y fait rien, pourvu qu'on s'accorde sur le fond de la doctrine. Or, ce caractère que nous assignons au réalisme est incontestable. Comme tel, il doit également se poser comme l'ennemi du dogme; il doit, par exemple, repousser la doctrine de Paschase Ratbert, qu'il ne pouvait admettre sans la plus grande inconséquence, et se rencontrer avec le nominalisme. Il n'en fut rien. Pourquoi? C'est d'abord que le réalisme avait, par sa nature, plus de rapports symptahiques avec le christianisme que la doctrine opposée, et que dans sa forme première, indécis et incomplet, il prêtait facilement à une interprétation favorable, et devenait, selon les exigences du temps, une sorte de métaphysique à partie double qui, plus tard, prit un nom et une forme propres. De là vient que le réalisme primitif se prêta, sans trop de peine, à la doctrine catholique de la transubstantiation et de la présence réelle; de là vient enfin que ce réalisme se présente comme une doctrine opposée à celle d'Erigène sur cette doctrine catholique, et que des hommes tels que Lanfranc de Pavie, combattirent Bérenger de Tours, qui reproduisait les idées théologiques du philosophe du palais. Les réalistes purs ont suivi en cela les traces de leurs devanciers; ils n'ont pas non plus tiré les conséquences rigou-

reuses de leur système. Est-ce timidité ou défaut de logique? Ont-ils craint ou n'ont-ils pu marcher sur les traces du vigoureux athlète du nominalisme, ou ont-ils voulu acheter sa défaite au prix d'une inconséquence? En cherchant bien, on trouverait, peut-être, que tous ces motifs sont pour quelque chose dans leur philosophie, sans même excepter le dernier; car les passions humaines sont inséparables de l'homme. D'ailleurs, le réalisme en lui-même, par ses formes plus idéales, mais plus vagues, par ses inspirations plus élevées et plus dignes de l'homme, pouvait prêter plus facilement à l'erreur. On peut donc admettre, à la rigueur, que les grands docteurs de la seconde époque, qui défendaient le réalisme, n'ont pas vu toute la profondeur des questions qu'ils débattaient : je n'affirme rien à cet égard; mais les principes poussent les hommes, et il n'est pas toujours bon que ceux-ci voient leur œuvre tout entière. Qu'auraient fait les Anselme et les Guillaume de Champeaux, s'ils avaient découvert, à priori, toutes les conséquences du système philosophique qu'ils soutenaient? Sans nul doute, ils l'auraient poursuivi du même anathème qui frappait le nominalisme; ils l'auraient fait comparaître devant un concile, comme ce dernier; ils l'auraient chassé de la France, comme Roscelin; et c'en était fait, pour long-temps, de la philosophie sur un sol qui devait être son plus beau théâtre. Quelles eussent été les conséquences d'un pareil fait? Pour les

montrer, il faudrait entrer dans une nuit profonde, et chercher ce que produirait, sur la société, l'absence d'un élément essentiel; il faudrait, en un mot, imaginer l'impossible à l'époque dont nous parlons, car l'esprit humain est ainsi fait que la pensée est sa vie, et qu'elle est d'autant plus indestructible, qu'elle a jeté dans les âges de plus profondes racines. Allons donc plus avant, et prouvons que le xe siècle n'est pas resté étranger aux débats philosophiques, et qu'il y a pris part, non seulement comme théologien, mais comme philosophe proprement dit.

Bérenger de Tours, qui reproduisit l'opinion de J. Scot Erigène, sur la transubstantiation et la présence réelle, naquit à la fin du xe siècle. Descendons dans ce dernier, et nous trouverons Fulbert, maître de Bérenger, et lui-même élève de Gerbert. Selon toute apparence, c'est de celui-ci qu'il apprit la médecine, qu'il exerça jusqu'au moment où il fut élevé à la dignité épiscopale. Il fut, dit l'abbé Fleury, un des plus fameux docteurs de son siècle, et enseigna long-temps à Chartres. Une lettre d'Adelman, écolâtre de Liége, et depuis évêque de Bresse, à Bérenger, nous apprend que Fulbert avait le surnom de Socrate : « Je vous nomme mon » frère de lait, écrivait Adelman, à cause de la » douce société où nous avons si agréablement vécu » à l'école de Chartres; vous plus jeune, moi un » peu plus grand, sous notre vénérable Socrate. » Il lui rappelle, à cette occasion, les leçons de Fulbert,

dont l'opinion, à ce qu'il paraît, était celle de
chase Ratbert. Mais il ressort de là, qu'au xe si
la question était pendante. Fulbert nous con
naturellement à Gerbert, surlequel on ne peut
regretter le silence de l'histoire : on a cepenc
quelques données, mêlées à beaucoup de faits,
ne méritent aucune confiance. Comment ajo
foi, par exemple, à un historien, Abraham I
vius, qui débute par affirmer sérieusement
Gerbert descend d'un certain Teemenus, roi d'
gos, lequel avait pour ancêtre Hercule : voilà d
un pape descendant d'Hercule! C'était là une b
trouvaille pour un savant de la renaissance; n
nous ne suivrons pas un pareil guide, et nous n
en rapporterons aux historiens qui, malheureu
ment, ont beaucoup plus parlé de Sylvestre II
de Gerbert : le pape a fait oublier le moine.

Cœsius Gerbert naquit en Auvergne, et com
il entra de bonne heure au monastère de Saint-
raud d'Aurillac, on en a conclu qu'il était de ce
ville. Il étudia d'abord sous la direction de R
mond l'écolâtre, qui, depuis, fut abbé de Sai
Géraud; mais la soif de savoir le porta à voyag
et il se rendit d'abord dans l'Espagne chrétien
sous la protection de Borel de Barcelonne, auq
il avait été recommandé par Géraud de Saint-Se
C'est de là, sans doute, qu'il entra dans l'Espa
des Arabes, si, toutefois, ce dernier fait est v
Tous les historiens, du moins le plus grand no
bre, l'on dit; mais aucun ne l'a prouvé. Il es

remarquer que l'abbé Fleury, toujours si exact, n'en dit pas un mot : il nous apprend, au contraire, que Gerbert s'instruisit dans les mathématiques, auprès d'un évêque nommé Haiton, et d'un espagnol nommé Joseph, qui avait écrit sur l'arithmétique, et qu'il eut pour guide, dans l'art de guérir, un médecin du nom de Démosthènes. Ainsi se trouverait expliquée l'origine de ces connaissances, qui l'ont rendu si célèbre. D'un autre côté, il faut reconnaître que les faits extérieurs ne s'opposent point au séjour de Gerbert parmi les Arabes d'Espagne. A la vérité, son protecteur Borel fut défait par Almansor, en 984; mais il avait succédé à son père, en 950, et Alkahem était mort en 976; ainsi, entre ces deux époques, ce séjour fut possible. Gerbert, en ce cas, aurait vu la fin du règne d'Abdérame III, ou celui de son fils Alkahem II; il aurait pu être témoin des merveilles de ces deux beaux moments dans l'histoire des Ommiades, et profiter un des premiers, parmi les Francs, de l'école fondée par Abdérame III. Ce séjour est donc possible, mais je ne vois pas assez de raison pour y croire. Quoiqu'il en soit, Gerbert revint en France avec assez de savoir pour mériter le titre de magicien, et aussi pour être appelé au trône pontifical. Avant ce dernier pas vers la grandeur, nous le voyons successivement écolâtre à Aurillac, à Tours, à Sens : abbé du monastère de Bobbio, fondé par saint Colamban; puis archevêque de Reims, de Ravenne, précepteur de Robert de France et d'O-

thon III d'Allemagne. Nous avons de lui 149 lettres, qui sont un monument précieux pour l'histoire du temps, et l'intelligence de la chute définitive des Carlovingiens. Il est à regretter qu'on n'ait pas les mêmes documents pour étudier le philosophe : ici nous n'avons malheureusement que peu de choses à mentionner. On lui doit, comme preuve du passage de la philosophie à travers le xe siècle, un petit traité à l'empereur Othon III, en réponse à des explications que lui avait demandées le jeune prince, sur un passage de Porphyre; ce qui prouve, comme le remarque M. Cousin, qu'on s'occupait de l'organon au xe siècle. On mentionne encore de lui un traité des objets rationnels et de l'usage de la raison, qui fait partie de ses écrits sur la rhétorique. Quant aux mathématiques, il a été aussi loin qu'on pouvait aller de son temps, et en mécanique, aussi loin qu'on est allé de nos jours, s'il est vrai, comme le dit Malmesbury, qu'il construisit une horloge à balancier et une orgue mu par la vapeur.

Je citerai, comme appréciation des travaux scientifiques de Gerbert, le passage suivant de l'histoire ecclésiastique : « Au milieu de tant d'affaires, il ne » laissait pas de cultiver les sciences. Il gouvernait » l'école de Reims; et le jeune Robert, depuis roi, » fils de Hugues Capet, y fut envoyé par sa mère, » pour y étudier sous un si grand maître. Il amas» sait des livres de tous côtés, et travaillait depuis » long-temps à faire une bibliothèque. A Rome, et

» dans le reste de l'Italie, dans la Germanie et dans » la Belgique, où il se trouvait alors, il employait » beaucoup d'argent à payer des écrivains et acheter des exemplaires de bons auteurs, avec l'aide » de ses amis. Les auteurs qu'il nomme en diverses » lettres sont Pline, Eugraphius, Jules César, Suétone, Q. Aurélius, Cicéron, Victorin le rhéteur, » Stace, Claudien, la dialectique et l'astrologie de » Boëce, Manilius, un espagnol nommé Joseph, » qui avait écrit de l'arithmétique, un médecin » nommé Démosthènes, touchant les maladies des » yeux. Il avait, lui-même, composé un livre de » rhétorique, et faisait des sphères de sa main; ce » qu'il marque comme un grand ouvrage. Il entendait aussi la médecine. »

A côté de Gerbert, se montre le moine Constantin, son ami, qui fut l'un des premiers qui introduisit les livres arabes en Occident; ce qui veut dire que le premier, peut-être, il en donna une traduction. Pierre Diacre lui donne le surnom d'Africain, parce qu'il le croit né en Afrique. Après avoir acquis les premières notions des sciences, sans doute à Hippone ou Hippa, dans la Mauritanie, et qu'il ne faut pas confondre avec la ville illustrée par saint Augustin, Constantin voyagea dans l'Orient, l'Egypte et l'Inde. A cette occasion son historien lui attribue des aventures qui ne méritent aucune croyance. La vérité est qu'il résista aux attraits de la fortune, et prit l'habit de moine au monastère du mont Cassin. La plupart de ses

traductions, dit Jourdain, sont relatives à la médecine, et ont été faites d'après des textes arabes. Elles ont fait connaître à l'Occident divers ouvrages d'Hypocrate et de Galien. On trouve chez lui des preuves évidentes de son commerce avec les Arabes, preuves qui manquent complètement à l'égard de Gerbert; mais nulle part il n'est dit qu'il visita les écoles de Séville ou de Cordone : ses ouvrages ont été recueillis et publiés à Bâle, en deux volumes in-fol., 1556. Je citerai, en outre, comme plus spécialement philosophes, Reinhard, écolâtre du monastère de Saint-Burchard, qui expliquait les catégories d'Aristote, et qui fit, à cette occasion, un commentaire en quatre livres, d'après Boëce : ce fait avait lieu en 935. Dans le même temps, Poppo, de Fuldes, explique les commentaires du même Boëce. Heureusement, nous avons encore quelque chose de mieux que ces indications.

Un manuscrit de saint Germain, cité par M. Cousin, dans l'édition dont j'ai parlé, mentionne plusieurs gloses du xe siècle, sur les catégories d'Aristote, et aussi des sujets théologiques. Parmi ces morceaux se trouvent deux fragments, dont l'auteur ou les auteurs sont restés inconnus : le premier, où il est question du rapport de la forme à l'être, me semble avoir une teinte platonicienne, ou plutôt alexandrine bien marquée, qui me ferait penser que l'auteur n'était pas étranger à la doctrine d'Erigène; on pourra en juger :

« *Nonnulli differentiam quærunt inter esse nostrum » et id quod est in forma. Quibus sciendum est esse nos- » trum in Deo esse simplex. Id vero quod est et apparet » in forma. Licet ab esse Dei quod est nostrum esse pro- » cedat, compositum tamen esse non simplex, et ideo » particeps est accidentium dum in forma consistit cui » subjecta est materia. Ipsum vero esse nostrum nullum » accidens admittit, quippe in Deo est, et, ut dicam, » Deus ipsum est, cui nihil extrinsecus accidit, sed idem » ei est esse quod est ens, nobis autem longe aliter. » Quanto enim longius in ipsa creationis mutabilitate » ab ejus esse recessimus, tanto amplius nostrum ens » compositum ejus simplici dissimile est.* » J'en donnerai la traduction :

« Quelques-uns cherchent le rapport de notre » être à la forme. Qu'ils sachent que notre être est » simple en Dieu, mais qu'il ne se manifeste que » dans la forme ; ainsi, quoique notre être procède » de l'Être divin, il perd sa simplicité, et devient » complexe, parce qu'il se revêt de l'accidentel dans » l'hymen de la forme et de la matière. Mais notre » être, en lui-même, est invariable, car il est en » Dieu, et pour ainsi dire Dieu, qui, ne recevant » rien du dehors, est semblable à lui-même ; car » l'être est égal à lui-même : pour les individus, » c'est tout le contraire. Car plus le mouvement » créateur nous éloigne de Dieu, plus nous tom- » bons dans le complexe, l'opposé de ce qui est » simple. »

Pour quiconque voudra comparer ce passage à

ceux que j'ai cités d'Erigène, il sera évident que ce dernier n'était pas inconnu à l'auteur, à moins qu'ils ne se soient rencontrés dans la même doctrine : il y a de plus dans ce morceau un germe du problême de l'individuation, et c'est pour cette raison surtout que je l'ai cité.

Le second morceau a pour objet le rapport de l'être au bien; il n'est pas non plus indigne d'attention. Le voici :

« *Omnia quæ sunt bona sunt in eo quod sunt, id est* » *est in hoc quod esse habent bonum; non tamen sunt* » *substantialia bona, quia non per se ipsa bona sunt,* » *sed a Deo qui est esse omnium sumpserunt ipsum bo-* » *num. Posset autem aliquis dicere : quia ergo dicis* » *non a se ipsis habent bonum, sed aliunde, id est ab* » *esse suo accuperunt, bonum quod habent participa-* » *tione habent, id est per accidens. Boethius occurrit ei* » *argumentando, dicens nec participatione ipsa bonum* » *habere. Nam si participationem haberent, tale esset* » *in eis bonum participatione bonitatis quale est album* » *in his quæ alba sunt participatione albedinis, id est* » *accidens. Non sunt igitur participatione bona, quia* » *in eo quod sunt, id est quod subsistunt, a bono esse* » *suo habent bonum. Alba vero quæ sunt non sunt alba* » *in eo quod sunt, quia non ab esse suo hoc acceperunt* » *quod alba sunt : hoc enim non habent albedinem in* » *essentia sua, sed extrinsecus acceperunt eam, per ac-* » *cidens, id est per eventum aliquem contingentem subs-* » *tantia. Ideo etiam alba non sunt alba in eo quod* » *sunt, id est in eo quod subsistunt, quæ ille qui albus*

» non est ea esse alba voluit. Sed nec justa sunt in eo » quod sunt, id est in sua essentia ea quæ justa sunt, » licet justus sit ille qui ea justa esse voluit. Hoc enim » differt bonitas a justitia quod bonitas ab esse proce- » dit, justitia ab actu. Omne igitur quod est bonum » est, sed non omne quod est justum est; ac per hoc bo- » num generale est, justum vero speciale; ideoque omne » justum bonum, non omne bonum justum. »

M. Cousin remarque que ce dernier fragment est une sorte de résumé du traité de Boëce, intitulé : *An omne quod est bonum sit*. Cela paraît vraisemblable; mais il y a entre ce morceau et le précédent, un air de famille qu'il ne faut pas négliger. Dans celui-ci, en effet, Dieu est représenté comme l'être par excellence, universel et simple : tout sort de lui, et, en se manifestant par la forme, tout s'éloigne de la simplicité, et, par conséquent, de Dieu. Dans le suivant, la bonté est inséparable des êtres; mais ceux-ci, de même qu'ils découlent de la source première, tirent aussi le bien de la même source : « *Non tamen sunt substantialia bona, quia » non per se ipsa bona sunt, sed a Deo qui est esse om- » nium sumpserunt ipsum bonum.* » Ce qui revient à dire que les parties sont de même nature que le tout. Je regarde donc ces deux fragments comme deux vestiges du réalisme au xe siècle; mais du réalisme présenté à la manière de J. Scot. Du reste, le réalisme, proprement dit, n'était pas tout à fait sans représentants à cette époque, et un anonyme du xe siècle, nous apprend qu'il y avait alors une opi-

nion prononcée en ce sens : « *Hi qui genus et speciem incorporalia dicunt solummodo, hoc probare videntur Porphyrii ipsius sententia, qui, veluti jam probato quod incorporea sint, ita aït : et utrum separata an ipsis sensibilibus juncta. Quod et si hæc aliquando corporalia extitissent, absurdum esset quærere sejuncta essent a sensibilibus, an juncta, cum sensibilia ipsa sint corpora.* Ceux qui disent que le genre et l'espèce sont incorporels seulement, semblent s'appuyer sur Porphyre lui-même, qui, regardant le fait comme prouvé, demande : Les universaux existent-ils joints aux êtres corporels, où en sont-ils séparés? Question absurde, car les corps existent; donc, si les universaux étaient corporels, ils existeraient. »

Si les données qui nous restent sur le réalisme, au xe siècle, sont peu de chose, nous sommes plus heureux à l'égard du nominalisme. En effet, nous avons vu que Raban semblait pencher pour la solution péripatéticienne, et un manuscrit du xe siècle, sans nom d'auteur, présente la même opinion, avec un caractère que M. Cousin, à qui l'on doit la connaissance de ce manuscrit, regarde comme plus décidé dans le sens nominaliste. Selon cet anonyme, les universaux, c'est-à-dire les genres et les espèces, n'existent pas réellement en dehors de l'objet auquel ils appartiennent, et cet objet n'est jamais qu'individuel, sensible et matériel. Ainsi, au point de vue de la réalité substantielle, les universaux n'existent pas; mais ils sont pré-

sents à l'esprit comme conceptions et produits de l'intelligence : « *Genus est cogitatio collecta ex sin-* » *gularum similitudine specierum.* Le genre est une » conception qui résulte de la comparaison de plu- » sieurs espèces semblables. » Telle est, en résumé, l'opinion de l'anonyme du xe siècle, et je crois qu'il ne dit rien de plus que Boëce, en faveur de la solution péripatéticienne, et la phrase ci-dessus est tout entière dans Boëce : Abailard la cite dans son traité *des Genres et des Espèces*, page 523 de l'édition citée. Il y a entre cette opinion de l'anonyme et le conceptualisme d'Abailard, une ressemblance frappante, mais qui s'explique facilement. Jusqu'à Roscelin, il règne sur la solution du problème de Porphyre, une ambiguité d'autant plus commode, qu'elle ne compromettait personne, et qu'elle permettait de garder un moyen terme à la faveur duquel on était dispensé de s'expliquer plus clairement. Il cachait toutes les conséquences du système, ou même il ne permettait pas de les découvrir nettement : il fallait, pour aller plus loin, un esprit plus pénétrant et plus hardi à la fois; il fallait Roscelin. Mais, si un nominalisme net et bien précis avait trop d'inconvénients, et conduisait à trop d'erreurs, le réalisme, de son côté, j'entends le réalisme complet et poussé à ses dernières conséquences logiques, comme son adversaire, n'était pas moins dangereux sous un autre point de vue; de là le succès ultérieur du conceptualisme. Celui-ci, loin de re-

pousser le nominalisme, ne rejetait que les conséquences les plus évidemment fausses; aussi Abailard, malgré sa grande colère contre Roscelin, fait-il de larges concessions à la doctrine du vieux chanoine. C'est pourquoi la différence qui existe entre lui et l'anonyme du xe siècle, c'est que celui-ci conduisait aux conséquences dernières du nominalisme, tandis qu'Abailard combattit ces mêmes conséquences, et en montra tout le danger. Aussi est-ce surtout comme dialecticien que l'adversaire, ou plutôt la victime de saint Bernard, a paru grand dans la philosophie.

Je ne parlerai pas d'une contradiction évidente qui se trouve dans l'anonyme en question, au sujet des universaux, et concernant le caractère qu'il faut leur reconnaître : il n'a fait, en cela, que répéter Boëce après beaucoup d'autres. Il n'avait pas d'opinion à lui, et c'est ce qui me fait croire qu'il n'a pas été plus loin que ses prédécesseurs dans la solution du problême proposé. Sur la question de savoir si les universaux sont corporels ou incorporels, ils avaient dit oui et non; et, comme eux, il a dit oui et non. Cette contradiction, qui semblait comme obligée alors, provenait, ou du défaut d'examen suffisant, ou d'une hésitation qui empêchait de se prononcer : il semble que l'esprit humain reculait devant une solution complète, comme on hésite devant un péril qu'on soupçonne sans le voir. Celui des deux systèmes qui se présente avec le plus de hardiesse est le réalisme,

comme le prouve le peu qu'on a recueilli sur son compte, et c'est ce qui m'a porté à faire les citations précédentes : il était naturel, en effet, que Guillaume de Champeaux eût ses antécédents, comme Roscelin les siens; mais je le répète, il fallait ce dernier pour constituer le nominalisme dans toute sa pureté.

On ne peut trop regretter que cet écrivain du x° siècle, dont nous venons de parler, soit resté anonyme; si nous le connaissions, si nous savions quels sont les maîtres qu'il a entendus, les élèves qu'il a formés, car il est à croire qu'il a enseigné, on ne s'occupait alors de philosophie que pour l'enseigner; si nous avions, dis-je, toutes ces données, nous serions initiés au développement du nominalisme, depuis le x° siècle jusqu'à Roscelin.

Essayons une hypothèse.

L'opinion que nous venons de voir est la plus avancée que l'on connaisse dans le sens nominaliste, non seulement dans le cours du x° siècle, mais jusqu'à l'apparition du chanoine de Compiègne. Or, l'organe de cette opinion, l'homme qui passe pour son représentant le plus formel avant Roscelin, est Jean, surnommé le Sourd, et qui fut le maître du premier. Serait-il permis, d'après cela, de regarder ce Jean comme l'auteur de l'écrit anonyme? Si nous avions la date de la composition de ce dernier, il serait facile de répondre, mais elle manque : voyons donc du côté de Jean, si nous trouverons quelque jour pour nous guider. Ici,

malheureusement, nous ne sommes pas beaucoup plus favorisés; car, si d'un côté nous avons un écrit et point de nom, de l'autre nous avons un nom et point d'écrit. Le nom de Jean est tout ce qui reste de cet homme qu'il serait si intéressant de connaître, et celui qui l'a transmis est lui-même un anonyme, comme si le temps eût pris plaisir à cacher plus sûrement ce coin de l'histoire de la philosophie. Voici ce que dit Duboullay, d'après le témoignage de cet anonyme : « *In dialectica hi potentes extiterunt sophistæ : Joannes, qui eamdem artem sophisticam vocalem esse disseruit; Robertus parisiacensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulfus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quam plures habuerunt auditores.* Dans la dialectique se distinguèrent : Jean, qui ne voyait en elle qu'une science de mots; il eut pour disciples Robert de Paris, Roscelin de Compiègne et Arnoulf de Laon. Ces derniers eurent aussi un grand nombre d'auditeurs. »

Telle est la mention que l'histoire fait sur Jean-le-Sourd. Une chronique, celle d'Orderic Vitalis, je crois, nous le montre encore à l'occasion de la mort de Henri I, dont Jean était le médecin. Le roi étant tombé malade, et ayant bu, malgré la défense de son médecin, *homme très-docte*, mourut quelques heures après. Il résulte de ce dernier fait qu'il vivait encore en 1060, époque de la mort de Henri I; mais, si nous comparons cette date à celle de l'époque présumée de la rédaction de l'ouvrage

que nous voulons lui attribuer, il faudra admettre, à priori, que Jean a vécu fort long-temps, chose qui n'est pas impossible, mais que rien ne prouve. Il semble d'après cela, ou que Jean n'est pas l'anonyme que nous cherchons, ou qu'il n'a pas été le maître de Roscelin, qui apparaît dans le XIe siècle, et même dans la dernière moitié. Voyons s'il est possible d'accorder ces deux opinions qui paraissent si opposées. Et d'abord, si l'on voulait argumenter de la difficulté qui résulte des différentes dates, nous pourrions raisonner de même pour les cas semblables, et soutenir, par exemple, que Roscelin n'a pas été le maître d'Abailard. Cependant, M. Cousin, s'appuyant sur le témoignage d'Abailard lui-même, a démontré le contraire. Nous voilà donc obligé de croire que celui-ci, à l'âge de douze ou treize ans au plus, assistait aux leçons du vieux chanoine. Or, M. Cousin dit lui-même dans son introduction : « Abailard de Palais, près Nantes, » après avoir fait ses premières études philosophi- » ques en son pays, et parcouru les écoles de plu- » sieurs provinces, pour y augmenter son instruc- » tion, vint se perfectionner à Paris. » A quel âge a-t-il donc commencé ses études philosophiques en son pays, si déjà, à l'âge de treize ans, il était au nombre des auditeurs de l'écolâtre de Compiègne? Pour tout concilier, il faut chercher l'interprétation véritable des mots *magister noster* dont se sert Abailard, en parlant de Roscelin. Peut-être a-t-il voulu dire par là, non pas qu'il avait reçu

directement des leçons de Roscelin, comme un disciple qui entend la voix de son maître; mais seulement qu'il avait étudié et adopté, en partie, l'opinion de Roscelin sur les universaux. Salabert semble être de cet avis en son ouvrage *du nominalisme vengé, philosophia nominalium vindicata*. Certes, je ne prétends pas dire que ce soit là le véritable et unique sens des deux mots *magister noster;* mais il faut reconnaître, cependant, qu'il n'offre pas les mêmes difficultés, et qu'il est moins forcé que le premier. Ces rapports du maître à l'élève, ainsi expliqués, pourraient fort bien s'appliquer à Jean et à Roscelin : nous aurions, par-là, le vrai sens de la phrase de Duboullay, qui, lui-même, ne parle que d'après une autorité antérieure; et Jean nous apparaîtrait comme ayant pu être l'auteur que nous cherchons, et aussi le maître de Roscelin. La phrase citée semble confirmer l'opinion que je propose; car on lit d'abord, *hi Joannis fuerunt sectatores;* ce qui signifie que la doctrine de Robert, de Roscelin et d'Arnoulf, était la même que celle de Jean. Puis nous trouvons plus bas, *qui etiam quam plures habuerunt auditores;* ainsi, ils eurent des auditeurs, et le précédent des sectateurs. Or, si le chroniqueur a cru devoir employer des expressions dont le sens est bien différent, nous devons croire qu'il avait un motif. Une autre considération vient encore à l'appui. Le fragment anonyme, sur l'histoire de France, va depuis Robert jusqu'à Philippe Ier, et le père de celui-ci mou-

rut en 1060. Nous savons, d'ailleurs, que Roscelin vivait encore en 1121, ce qui nous donne un laps de temps de 61 ans : on pourrait déjà supposer qu'il naquit environ à cette époque ; mettons dix de plus, et nous lui donnerons 71 ans, à peu près en 1121. Si rien ne prouve ce résultat, il est, du moins, infiniment probable. Que suivrait-il de là ? Deux choses : 1° c'est qu'il serait impossible que Jean-le-Sourd eût été son maître ; 2° c'est que l'auteur du fragment anonyme, sur l'histoire de France, n'aurait pas pu connaître Roscelin comme philosophe, et c'est ce qui est prouvé par la phrase citée : là est l'explication des deux mots *sectatores et auditores*. Duboullay, plus instruit nécessairement que le chroniqueur, a cité, d'après lui, Jean comme philosophe nominaliste *sophista ;* puis, comme ayant reproduit sa doctrine par la suite, les hommes dont nous avons vu les noms. Enfin, si Jean-le-Sourd avait commencé, dans le XIe siècle, le rôle de Roscelin, il aurait laissé dans l'histoire une trace plus profonde.

Pour conclusion, je crois que l'anonyme du Xe siècle peut avoir été Jean-le-Sourd, et que sa doctrine n'est arrivée à Roscelin et à ses condisciples, que par intermédiaire. Reste une difficulté ; c'est que Jean-le-Sourd vivait encore en 1060, et que, pour avoir écrit dans le Xe siècle, il faut qu'il ait vécu bien long-temps. On répond qu'il peut avoir rédigé le traité en question dans sa jeunesse, de 20 à 25 ans, et comme résumé de ses études en philo-

sophie. On pourrait, enfin, demander des preuves plus évidentes de l'identité du médecin de Henri Ier avec Jean le philosophe. Comment se fait-il qu'un homme qui a vécu à la cour du roi, et qui s'est fait remarquer par ses opinions paradoxales, *sophista*, n'ait laissé de lui aucune trace? Pour moi, j'avoue que je n'ai jamais cru à cette identité, malgré quelques dires avancés sans preuve, et que la ressemblance de nom a pu inspirer.

De tout ce qui précède sur le xe siècle, il résulte qu'il n'a pas été entièrement nul dans le développement philosophique au moyen-âge; il a préparé la seconde époque, et c'est quelque chose, car celle-ci est vraiment grande et belle : les noms de Roscelin, de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux, sont des noms illustres, et l'importance de la question qu'ils ont débattue appelle la plus sérieuse attention. Si donc le xe siècle a moins transmis de monuments, c'est qu'alors la philosophie partageait le sort de tous les autres éléments de la société, qui ne présentait que des ruines ou des essais, pour arriver à la vie féodale : la philosophie eut aussi sa féodalité, et pour grand baron, saint Bernard.

CHAPITRE IV.

SUITE DE LA PREMIÈRE ÉPOQUE.

Lanfranc de Pavie.

Si l'on ne devait étudier la philosophie que lorsqu'elle se présente sous le vêtement qui lui est particulier, en d'autres termes, si la pensée ne tombait dans le domaine de l'histoire que lorsqu'elle est entourée des signes extérieurs de la philosophie, il suffirait de citer le nom de Lanfranc de Pavie, et de passer outre ; il en serait de même à l'égard de Bérenger de Tours. Ce sont des théologiens, a-t-on dit, donc l'histoire de la philosophie n'a pas à s'en occuper. Alors pourquoi les nommer? et cependant, on le sait : parmi les philosophes du XIe siècle, on les a cités, mais c'est à peine si l'on a dit pourquoi, et bien moins a-t-on songé à justifier pour eux ce titre de philosophes. N'est-ce pas là une inconsé-

quence évidente, et qui fait peu d'honneur à ses auteurs? De deux choses l'une : ou il faut les compter, ou il faut les négliger ; si oui, faites-le comme il convient à de fidèles explorateurs des travaux de l'esprit humain; dans le cas contraire, n'en dites rien; ne les mettez pas au nombre de ces nobles enfants du passé, qui nous ont frayé l'avenir, et qui, vainqueurs et vaincus, ont droit à notre attention, puisqu'ils nous ont épargné des fautes, ou montré la vérité. Le juste respect dû aux matières religieuses aurait-il causé cette lacune? Mais quelle que soit la forme d'une idée sociale, il est toujours permis d'en retracer la marche et de suivre son développement dans le temps. Il y a plus : ce qui est permis à tous, devient une obligation spéciale pour celui qui explore le champ de la philosophie; car tout ce qui tombe sous la réflexion est de son domaine, et la question débattue entre Lanfranc et Berenger, appela pendant long-temps l'attention et avec elle toutes les ressources du raisonnement. Si nous voulions entrer plus avant dans les mystères de la pensée, nous trouverions d'autres motifs qui auront leur place ailleurs; qu'il nous suffise de rappeler que déjà nous avons montré quelques rapports entre le problème philosophique par excellence, et la question de la transubstantiation et de la présence réelle ; l'examen du rôle qu'ont joué Lanfranc et Bérenger achevera ce que nous avons commencé.

La date de la naissance de Lanfranc est incer-

taine; on sait qu'il naquit à Pavie, où il enseigna le droit, au rapport de quelques historiens, mais il ne faudrait entendre par là que le droit canon : toutefois ce premier fait n'est pas prouvé. De Pavie il vint en Normandie, au temps du duc Guillaume, et suivi de plusieurs écoliers de grande réputation : il s'arrêta à Avranches, où il enseigna quelque temps. « Cependant, dit l'abbé Fleury, » d'après les chroniques, comme il allait à Rouen, » sur la fin du jour, passant par une forêt au delà » de la rivière de Bisle, il rencontra des voleurs, qui, » lui ayant ôté tout ce qu'il avait, lui lièrent les mains » derrière le dos, lui couvrirent les yeux et le laissèrent dans des broussailles épaisses..... Au point » du jour, il ouït des voyageurs qui passaient, et se » mit à crier pour leur demander du secours.... Ils » s'approchèrent, et ayant appris qui il était, ils le » délièrent et le ramenèrent dans le chemin; il les » pria de lui montrer le plus pauvre monastère qu'il » y eût dans le pays. Ils lui répondirent : nous n'en » connaissons pas de plus pauvre que celui qu'un » certain homme de Dieu bâtit ici proche; et lui en » ayant montré le chemin, ils se retirèrent. » C'était l'abbaye du Bec, qu'un gentilhomme normand avait élevée sept ans auparavant. Quoiqu'il en soit de la véracité de ce récit, il est certain que Lanfranc entra à l'abbaye du Bec environ vers l'an 1041. « Le bruit de sa retraite se répandit, et la réputa- » tion qu'il avait déjà acquise, rendit fameux le » monastère du Bec. Les clercs y accouraient, les

» grands y envoyaient leurs enfants, les maîtres des » écoles les plus fameuses venaient l'écouter..... Sa » doctrine rendit l'abbaye du Bec une école célèbre, » et ce fut alors que les Normands commencèrent » à cultiver les lettres qu'ils avaient négligées depuis » leur conversion, sous leurs cinq premiers ducs. » Mais on venait étudier, sous Lanfranc, des pro- » vinces voisines; de France, de Gascogne, de Bre- » tagne, de Flandre. Entre ses disciples les plus » fameux, furent Anselme, depuis pape, sous le » nom d'Alexandre II...... Foulques de Beauvais, » Yves de Chartres et plusieurs autres évêques : » surtout saint Anselme, son successeur au siége » de Cantorbéry. » (Hist. eccl.)

Lanfranc, que tant de renommée contrariait, voulut renoncer à l'enseignement, et se consacrer exclusivement à la vie monastique; mais il en fut empêché par l'abbé Hellouin, et obligé de rester au Bec, comme écolâtre, jusqu'à son élévation à l'archevêché de Cantorbéry. Ce dernier fait eut encore lieu contre sa volonté. Il avait d'abord refusé l'offre de Guillaume-le-Conquérant, fidèle, en cela, au principe religieux et philosophique qu'il défendait, et qui porte à la contemplation et à la vie solitaire, bien plus qu'au mouvement et à l'agitation. Malgré sa profonde répugnance, il dut céder aux ordres et aux prières du roi, de la reine Mathilde, et même de l'abbé Hilduine. La présence de Lanfranc en Angleterre fut utile aux vaincus, qu'il défendit de tout son pouvoir contre la rapacité des

vainqueurs. Il avait été le précepteur de Guillaume-le-Roux, fils du Conquérant, et nous lisons même, dans Orderic, que ce fut lui qui arma le jeune prince chevalier. Un seul fait suffira pour donner une idée de l'influence et de la réputation de Lanfranc. Guillaume-le-Conquérant, à son lit de mort, ayant désigné son second fils pour lui succéder en Angleterre, ne trouva rien de mieux, pour lui assurer le trône, que de lui donner une lettre de recommandation pour Lanfranc; ce fait prouve aussi l'influence du pouvoir moral sur la politique à cette époque. Lanfranc, faisant peu de compte, à ce qu'il paraît, de la recommandation du père, ne consentit à intervenir pour le fils, qu'après lui avoir fait promettre qu'il gouvernerait selon la justice. Guillaume, à qui les promesses ne coûtaient rien, jura tout ce que lui demandait le pieux archevêque, et, trois semaines après la mort de son père, il était salué roi d'Angleterre. Dans la suite, Lanfranc, seul, eut quelquefois le pouvoir de mettre un frein à l'avidité presque proverbiale de Guillaume-le-Roux. Après la mort de l'archevêque, ce prince ne vit plus de bornes à son avarice sanguinaire.

Ce n'est cependant pas comme archevêque primat d'Angleterre que Lanfranc est le plus à étudier, c'est comme adversaire de Bérenger.

Celui-ci était né à Tours dans le commencement du XI[e] siècle, et il avait fait ses études à l'école de St.-Martin, où il avait un parent qui rem-

plissait les fonctions de chantre. Il se rendit ensuite à Chartres, où Fulbert acheva de l'initier à toutes les connaissances de l'époque. De retour dans sa ville natale, il fut reçu dans le chapitre de Saint-Martin, du vivant du roi Robert, en qualité d'écolâtre; ce fut là qu'il professa, bien qu'il eût été nommé archidiacre d'Angers. (Voy. Mab.)

En ces temps-là, s'agitait de nouveau une question capitale dans le catholicisme, et qui, depuis plusieurs siècles qu'elle était débattue, n'en était pas encore à une solution satisfaisante pour tous. On sait déjà qu'il est question de la polémique soulevée par Paschase Ratbert, au sujet de la transubstantiation et de la présence réelle. L'examen de ce dogme profond, non plus que son histoire complète, ne peuvent trouver place ici; je ne dois considérer le fait que dans ses rapports les plus étroits avec la question philosophique qui va trouver, au même instant, de si puissants organes. Je ne m'arrête donc qu'à un fait, savoir : Qu'au XI[e] siècle, ce grave problême était encore pendant, et qu'il n'était considéré, soit instinctivement, soit à dessein, que sous le point de vue ontologique, abstraction faite de la forme, et nullement sous le point de vue social. Sans doute, il était trop tôt. Or, on sait que Grégoire VII, ce grand pape, l'homme du catholicisme, était dans le doute à ce sujet, et qu'il défendit qu'on inquiétât Bérenger. C'est ce qui explique, sans doute, la tranquillité dont jouit celui-ci à la fin de ses jours, malgré

l'empressement qu'il mit *à rétracter sa rétractation :* il paraît qu'il mourut paisible dans l'île de S[t]-Cômes, près de Tours, âgé d'environ 90 ans. Les ennemis de Grégoire s'appuyèrent sur ce fait pour l'accuser de partager les opinions de Bérenger; car, si l'on en croit Eccard (*corpus histo. medii ævi.*, t. II.), le pape avait ordonné un jeûne aux cardinaux, pour savoir de Dieu, qui était dans le vrai sur le corps du Christ; Bérenger, ou l'église catholique. *Quis rectius sentiret de corpore Domini, romanave ecclesia, an Berengarius?* Ce qu'il y a de vrai, c'est que Grégoire, dans le doute, n'osait pas se prononcer. Il suit de là que Bérenger n'était pas seul de son opinion, sans parler de ses disciples, et qu'entre lui et J. Scot, il y avait une filiation constante de cette doctrine, quand il vint la reproduire avec tant d'éclat. Nous ne dirons donc pas, avec M. Michelet, que Bérenger effraya l'église par le premier doute sur l'eucharistie; car l'opinion de l'écolâtre de Tours n'est pas un doute, c'est une affirmation positive; de plus, il n'est pas le premier qui l'ait exprimée, et sans remonter, comme il le fait dans sa lettre à Lanfranc, jusqu'à saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, on peut citer J. Scot, qu'il prit en quelque sorte pour guide, comme il le dit lui-même.

La doctrine, contre laquelle Bérenger lutta toute sa vie, est celle dont Paschase Ratbert est l'auteur. En effet, Paschase affirma le premier, et formellement, que dans le sacrement eucharistique se

trouve présent le même corps charnel qui était né de Marie : « *Non alia (caro) plane quam quæ nata est* » *de Maria, et passa in carne et resurrexit e sepulchro.* » Il y avait, d'après cela, présence réelle, bien que charnelle, et transubstantiation. Il est évident aussi que le sens profond du sacrement qu'il voulait expliquer lui échappait entièrement; aussi J. Scot ne fut pas seul de son temps à combattre Paschase. Quelle était l'idée qui poussait J. Scot? Nous allons le dire, et ce sera l'occasion de rappeler l'objection que nous avons prévue, et à laquelle nous avons promis de répondre; nous achèverons, par-là, de mettre en tout son jour la pensée qui a présidé à ces études.

J'ai dit, plus haut, que le nominalisme, s'il est conséquent et logique, doit repousser la doctrine de Paschase Ratbert. Or, J. Scot l'a repoussée; d'où il faudrait conclure qu'il est nominaliste, et c'est tout le contraire, comme on a déjà pu s'en convaincre. Qu'on jette, en effet, sur le traité de la division de la nature, tout cet attirail de la dialectique, que nous voyons aux siècles suivants, et nous aurons le code complet du réalisme, pour le fond comme pour la forme. Voyons si cette contradiction n'est pas plus apparente que réelle.

Nous avons déjà dit que les écoles de la seconde époque, et par conséquent celles qui ont les mêmes principes, se disputaient le même monde, et que toute la querelle du réalisme et du nominalisme ne roulait que sur une question de forme. Notez

bien, en effet, qu'elles ne vont pas se demandant : Y a-t-il plusieurs substances? Mais bien : Quelle est la nature de la substance? Je le prouverai au-delà du nécessaire. La querelle des universaux avait donc pour objet le problème ontologique. Eh bien! le dernier mot du nominalisme est celui-ci : Il n'y a qu'une substance, c'est la matière. Son antagoniste a dit, au contraire : Il n'y a qu'une substance, c'est l'esprit. Ainsi, dans le moyen-âge, nous retrouverons en cause l'éternel sujet des débats de la philosophie. Ce même moyen-âge, comme on le voit, a aussi donné son mot; il a été, si panthéiste il y a, plus panthéiste, à la seconde époque surtout, que tous ceux qu'il a condamnés comme tels : mon but est de le prouver, et d'en tirer les conclusions qui sortent nécessairement de telles prémisses. On verra que je n'ai pas eu tort de dire que la philosophie est toujours et partout où se développe la pensée. Revenons à J. Scot. C'est un réaliste, c'est-à-dire un idéaliste, on l'a vu. Pouvait-il, d'après cela, admettre la doctrine de Paschase Ratbert? Evidemment non. Donc, au lieu de le voir tomber dans l'inconséquence apparente que nous supposions, nous trouvons le philosophe fidèle à lui-même, et appliquant, sans hésiter, les principes de sa doctrine. De son côté, le nominalisme devait repousser Paschase, pour les raisons que j'ai déjà dites, et aussi parce que la présence pouvant s'expliquer de bien des façons, comme cela arrivait en effet, semblait nécessiter deux na-

tures différentes, à quoi le nominalisme ne pouvait pas donner les mains. Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer ces deux systèmes ennemis, sur le même terrain. Une fois d'accord sur un point fondamental, savoir, l'unité de substance, ils devaient s'entendre pour repousser une doctrine qui semblait nier la donnée commune. Si plus tard Lanfranc de Pavie, saint Anselme et d'autres réalistes ont combattu Bérenger, et se sont montrés inconséquents, c'est qu'ils étaient catholiques avant tout, c'est que l'autorité dogmatique marchait à grands pas, et que, ce qui avait été longtemps en question, était devenu peu à peu un point sur lequel la discussion n'était plus permise. Bérenger paraît être, en ces temps, celui qui ferme la liste des opposants sur la question spéciale. Son opinion étant commune aux deux écoles, dans laquelle des deux le mettrons-nous? D'après la tournure de son esprit et sa manière d'argumenter, il me paraît devoir être rangé parmi les nominaux : il excellait comme eux dans toutes les substilités de la dialectique, et dans l'art d'attribuer de nouvelles interprétations aux mots. Ses contemporains l'appelaient un très-grand philosophe, comme le rapporte Launoi, en son traité *de celebrioribus scholis*. Lanfranc reconnaissait toute son habileté dans l'art du raisonnement, et lui en faisait un crime, lui reprochant d'en appeler à la raison, et jamais à la foi : « Quand vous affectez, dans une » question de cette importance, lui dit-il, les mots

» d'affirmation, sujet, attribut, et les autres termes
» de l'art, il paraît que vous ne le faites que pour
» montrer aux ignorants combien vous êtes habile
» dans la dispute, puisque vous pourriez soutenir
» de même votre opinion, sans user de ces termes. »
(Lanf. réfut. de Berg.)

Cependant ces données ne suffiraient pas pour autoriser l'opinion que nous venons d'avancer, touchant le caractère de la philosophie de Bérenger; mais nous trouvons dans ses écrits et dans ceux de Lanfranc, son antagoniste, une preuve plus formelle de sa tendance au nominalisme. On trouve, en effet, dans la réfutation de ce dernier, la phrase suivante, qui n'est qu'une objection de Bérenger, à laquelle répond son adversaire : « Ce
» que vous prétendez être le vrai corps de J. C., est
» nommé, dans les auteurs ecclésiastiques, espèce,
» ressemblance, figure, signe, mystère, sacrement.
» Or, ces mots sont relatifs, et par conséquent ne
» peuvent signifier la chose à laquelle ils se rappor-
» tent. » Voilà ce que dit Bérenger; d'où il ressort évidemment, qu'il ne regardait pas l'espèce comme une réalité, et qu'il l'assimilait, sous ce rapport, à la ressemblance, au signe, au mystère; en un mot, à une abstraction. Ce passage, d'accord avec tout ce qu'il a écrit sur le même sujet, montre quel était le véritable sentiment de Bérenger sur ce dogme du catholicisme, et Lanfranc, lui-même, a pris soin de le dire par ces paroles qu'il lui adresse : « Vous croyez que le pain et le vin de la sainte table

» demeurent ce qu'ils étaient quant à la substance, » et qu'on les nomme la chair et le sang de J. C., » parce qu'on les emploie pour célébrer la mémoire » de sa chair crucifiée et de son sang répandu. » Telle était, en effet, la véritable opinion de Bérenger sur le sacrement de l'eucharistie; et en cela, il était fidèle à saint Augustin, qui avait dit, dans son écrit sur les psaumes : « Un sacrement est un signe » sacré qui, outre la forme qu'il offre à nos sens, a » en soi la vertu de produire un autre effet sur notre » intelligence. *Sacramentum est sacrum signum quod,* » *præter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid* » *ex se facit in cogitationem venire.* » Comment se fait-il que Lanfranc, avec les nobles instincts du réalisme, animé de cette philosophie si souvent d'accord avec le christianisme, et qui, en portant l'âme à la foi, l'entoure, en même temps, d'une sorte de mysticité, se trouve, en ce point, l'adversaire de Bérenger? Comment se fait-il que celui-ci, avec sa tendance bien prononcée au nominalisme, se soit montré plus idéaliste (dans le vrai sens du mot) que le réaliste Lanfranc? Cette inconséquence serait l'histoire d'une partie des penseurs du moyen-âge, mais elle s'explique facilement par l'influence de l'élément religieux à l'époque dont nous parlons. Bérenger, en sa qualité de nominaliste, s'écartait du christianisme, et par suite échappait, dans la même proportion, à son action sur la pensée : ce qu'il perdait du côté de la foi et de l'autorité, il le gagnait du côté de l'indépendance et de la logique;

il croyait moins, et il raisonnait plus. Son adversaire, lui, perdait en indépendance ce qu'il gagnait d'un autre côté : sa philosophie, le poussant au mysticisme, le rendait plus propre à croire sans examen. Mais ce qui explique sa conduite, c'est que l'élément religieux dominait chez lui, et avec d'autant plus de force, qu'il n'était en rien contrarié par sa philosophie. Ainsi donc, sa conviction, ses croyances et sa soumission à la puissance placée au sommet de la hiérarchie ecclésiastique, tout le portait à prendre le parti qui paraissait le plus conforme à l'orthodoxie catholique. Enfin, une circonstance particulière, et qui influença grandement son opinion, le mit en demeure de s'expliquer catégoriquement, et lui ôta, pour ainsi dire, le temps de la réflexion, en le forçant à s'expliquer immédiatement : tant un fait particulier peut avoir d'influence sur l'opinion des hommes ! Je veux parler de la circonstance qui posa Lanfranc comme adversaire spécial et obligé de Bérenger.

Il existait entre ce dernier et Lanfranc des relations d'amitié, et l'écolâtre de Tours écrivit à celui du Bec au sujet de son opinion à lui, Bérenger, sur l'eucharistie; mais la lettre n'ayant pas été remise à Lanfranc, devint pour celui-ci une pièce d'accusation. Voici comme l'abbé Fleury rapporte le fait : « Le pape Léon, à qui l'hérésie de » Bérenger avait été déférée, fit lire, devant tout le » concile, sa première lettre à Lanfranc touchant

» l'eucharistie, qui avait été apportée à Rome par » un clerc de Reims. Car l'envoyé de Bérenger, qui » en était porteur, n'ayant point trouvé Lanfranc » en Normandie, donna cette lettre à quelques » clercs, qui, l'ayant lue et l'ayant trouvée contraire » à la foi commune de l'église, la firent lire à d'au- » tres et en expliquèrent le sens fort au long. De là » vint que Lanfranc fut soupçonné d'approuver les » sentiments d'un ami qui lui écrivait de la sorte. » Par la lecture de cette lettre, le concile vit que » Bérenger relevait Jean Scot, condamnait Paschase, » et avait des sentiments contraires à la foi touchant » l'eucharistie. C'est pourquoi..... ensuite le pape » ordonna à Lanfranc de se lever, et, pour dissiper » les mauvais bruits répandus contre lui, d'expli- » quer sa foi et la prouver par des autorités, plu- » tôt que par des raisonnements. » (Hist. eccl. tom. 12. liv. 52.) Telle fut donc la position de Lanfranc, qu'il se vit obligé de s'expliquer catégoriquement en présence du pape et de cent treize évêques, et de soutenir son opinion *par des autorités plutôt que par des raisonnements.* Tous ces préliminaires, joints au catholicisme fervent et sincère de Lanfranc, expliquent suffisamment son rôle; aussi, une fois entré en lice, il employa tout son talent à traiter la matière *ex professo*, et à réfuter celui qu'on l'avait accusé d'approuver. De là son traité contre Bérenger, qu'il écrivit étant abbé de Saint-Etienne de Rouen, et avant d'être élevé au siége archiépiscopal de Cantorbéry.

Son opinion est celle de Paschase, et une dernière réflexion suffit pour l'expliquer. Pour des esprits prévenus, la doctrine de Bérenger semblait nier le sacrement de l'eucharistie, et celle de Paschase le confirmer; dans cette alternative, Lanfranc, dominé par l'élément religieux, se prononça pour la dernière. Il commence donc, à nos yeux, cette longue série de ces demi-penseurs du moyen-âge, qui livrèrent la philosophie toute garottée à la théologie, et qui ont fait dire que la première n'est que la servante de l'autre : *ancilla theologiæ.* C'est en s'appuyant sur ce fait qu'on a été conduit à se demander s'il y avait eu de la philosophie au moyen-âge, ou s'il fallait n'y voir que le règne exclusif de la théologie. Si l'école du Bec eût été la seule, on aurait pu se faire une pareille question; mais il y en a d'autres, et Bérenger est à Lanfranc ce que Roscelin est à saint Anselme. C'est précisément à cause de la tournure que l'école du Bec essaie de donner aux esprits du temps, qu'il m'a paru important de m'arrêter au chef de cette école, de celui qui écrivait à Bérenger : « Si quelquefois » le sujet de la dispute est tel, qu'il soit plus facile » à expliquer par les règles de la dialectique, je la » cache autant que je le peux sous des expressions » équivalentes. » Mais en présence de ces âmes à la foi ardente et dignes de tous nos respects, parce qu'elles étaient pures et sincères, se tenaient debout des esprits à conviction non moins profonde; et qui, cédant moins aux douces inspirations du

sentiment religieux, préféraient les luttes pénibles, mais glorieuses, de la raison. Chez eux était la philosophie avec tous ses dangers, ses erreurs, mais en même temps sa gloire et son inévitable nécessité. Combien ne devons-nous pas reconnaître son empire, ou plutôt l'irrésistible action de la raison sur l'homme, prédominance nécessaire de l'un des éléments de notre nature. Ainsi, par exemple, rien n'était épargné pour ramener à l'autorité ceux qui combattaient sous les drapeaux de la philosophie proprement dite, et tous les efforts étaient sans fruit. En vain brûle entre Lanfranc et Bérenger un bûcher dans lequel celui-ci doit laisser tomber sa pensée écrite : il est plus facile de brûler une feuille de papier que d'éteindre une conviction ; il est plus facile de prononcer de bouche une rétractation exigée par la force, que de faire que l'homme, être intelligent et doué par Dieu de sa raison, abjure toute raison et toute intelligence. A ses risques et périls, il faut qu'il soit fidèle à sa nature. Que d'exemples depuis Bérenger! que de rétractations et de bûchers! que de sang versé pour détruire ou affermir des convictions de toute espèce! Et pourtant, où en est aujourd'hui l'esprit humain?

En résumant ce chapitre, auquel je n'ai pas cru devoir donner plus d'étendue, nous voyons deux hommes engagés dans la voie théologique, mais qui en même temps expriment, chacun en son sens, la pensée philosophique qui occupe les esprits à cette époque; déjà ils cachent la dialectique,

selon l'expression de Lanfranc, et, dans son esprit, ce n'est autre chose que la philosophie. Son enseignement le prouve; car, sous ses auspices, nous voyons s'élever, sur les grèves de la Normandie, une école nouvelle qui va donner aux penseurs une impulsion plus prononcée vers le catholicisme. Les écoles antérieures, témoin celle de Tours, laissaient les deux formes de la pensée en présence; mais celle du Bec, dès son début, tend à absorber l'une dans l'autre, à effacer complètement le sens philosophique au moindre geste d'opposition de sa part. Saint Anselme sera le type de cette école.

CHAPITRE V.

SECONDE ÉPOQUE.

NOMINALISME.

Roscelin.

Nous voici dans la seconde moitié du xie siècle, et nous pourrions espérer de rencontrer, sur les personnages qui vont entrer en scène, plus de documents précis que sur les précédents; nous ne serons toutefois pas beaucoup plus heureux pour quelques-uns, ceux-là même, dont le rôle important appelle plus vivement notre attention. Jean lui-même, s'il n'est pas l'auteur de l'ouvrage anonyme du xe siècle, appartient tout entier au xie, et nous ne savons rien de plus sur son compte que ce que j'en ai dit. Mais si le côté biographique nous échappe souvent, nous avons moins à regretter, quant aux doctrines; elles se dessinent nettement. L'opinion personnelle de Ros

celin, malgré le petit nombre des fragments qui nous restent, ne laisse aucun doute; mais en revanche, la curiosité qui se reporte sur l'auteur avec un intérêt si légitime, est constamment en défaut; l'homme n'apparaît que fort tard, et toujours entouré d'un nuage dont l'obscurité est jusqu'à présent restée impénétrable.

J'ai déjà dit pourquoi je fais commencer la seconde époque à Roscelin, et je montrerai bientôt plus au long combien je suis fondé à le faire. Déjà Tennemann avait adopté cette division, pour Roscelin, mais en tombant dans des erreurs qui la rendent plus inadmissible encore que celles qu'il rejetait. Ainsi, l'origine de la discussion sur les universaux ne date pas de Roscelin, comme il le dit; on a déjà pu se convaincre du contraire. Saint Anselme, l'adversaire de Roscelin, celui-là même à qui nous devons une grande partie des documents qui nous restent sur l'écolâtre de Compiègne, saint Anselme ne peut pas être mis dans la première époque, et c'est encore ce que fait Tennemann. Si donc j'adopte la division que j'ai donnée, et notamment celle de la seconde époque, ce n'est pas que je la fonde sur un nom propre, mais parce que Roscelin a donné à la question une face nouvelle, et changé le caractère philosophique des travaux qui avaient eu lieu jusqu'alors.

Roscelin était né en Bretagne, comme Abailard, si l'on en croit ce que dit Aventin dans ses annales de Bavière; après lui tous les historiens l'on répété

sans preuves; voyons si nous ne pourrions pas en trouver.

Nous avons déjà vu (chap. 3) qu'il n'est pas possible d'admettre qu'Abailard, à l'âge de 12 ou 13 ans, ait été le disciple de Roscelin à Paris ou à Compiègne; d'ailleurs, Abailard lui-même, en nous apprenant, dans l'histoire de ses malheurs, qu'il eut pour maître Guillaume de Champeaux en arrivant à Paris, ne dit pas un mot de Roscelin. Cependant, un témoignage d'Abailard lui-même nous dit formellement qu'il a eu celui-là pour maître, et l'interprétation que nous avons essayée pour le mot *magister*, n'est qu'une hypothèse. Si donc Abailard a étudié en Bretagne avant de venir à Paris, ce qui est incontestable, si de plus il a eu Roscelin pour maître, c'est en Bretagne, et par là l'origine bretonne de Roscelin se trouve prouvée. En effet, Abailard a commencé la philosophie dans son pays, il affirme avoir eu Roscelin pour maître, donc ce dernier habitait, dans les premiers temps de sa vie, une ville de Bretagne. Maintenant, peut-on supposer que, né dans une autre province, le père du nominalisme aurait été chercher des lumières et du savoir en Bretagne? N'est-il pas plus naturel de croire qu'il y est né? Si le caractère peut être compté pour quelque chose, en pareille matière, ne trouve-t-on pas en Roscelin, le breton tout entier? N'est-ce pas là ce génie d'indomptable résistance et d'opposition intrépide, opiniâtre, aveugle? comme dit M. Michet, en parlant du génie

breton. Entre les deux grandes figures de Pélage et d'Abailard, se place celle de Roscelin : comme ses deux compatriotes, il a proclamé la liberté de penser, et comme eux il a subi l'épreuve de la persécution. Tout se tient dans l'homme ; et Pélage, en combattant pour la liberté humaine, faisait de la métaphysique, sans le savoir, peut-être ; de même que Roscelin, en formulant un système de métaphysique, en présence d'un élément ennemi, mettait en pratique cette même liberté pour laquelle se dévouait Pélage.

En résumé, tout s'accorde pour justifier l'origine de Roscelin ; le témoignage d'Aventin, les paroles d'Abailard expliquées naturellement, et le caractère de l'écolâtre de Compiègne. Il suit de là que ce dernier, avant de briller sur un plus grand théâtre, avait enseigné en Bretagne, où il était né.

Quoiqu'il en soit, l'époque de sa naissance est ignorée, et par suite toute sa vie jusqu'à son apparition sur la scène philosophique, comme chef du nominalisme. Les uns nous le donnent comme un clerc de la cathédrale de Chartres, les autres le font chanoine de Compiègne ; il est certain qu'il fut l'un et l'autre. On sait, en effet, qu'il était chanoine de Sainte-Corneille de Compiègne, où il enseignait et où il professait sa doctrine, comme on doit le penser ; car c'est là qu'il fut condamné, si nous en croyons l'abbé Fleury ; d'autres disent que ce fut à Soissons. D'ailleurs, la ville favorite de Charles-le-Chauve, qui avait vu fleurir le palais

de l'école sous ce prince, avait gardé la tradition des études philosophiques. D'un autre côté, nous savons qu'il fut attaché à l'église de Chartres, et ce qui le prouve, c'est que, de retour en France, après son exil en Angleterre, il écrivit à Yves, évêque de Chartres, pour rentrer dans ses droits. Mais, s'il y a doute et incertitude sur sa personne, on trouve, en revanche, un accord parfait sur son savoir, sa doctrine, et le rôle important qu'il a joué dans la philosophie. Ses ennemis lui rendent justice : « Roscelin, dit un biographe ecclésiastique, était » un des docteurs les plus renommés de son temps, » mais beaucoup plus versé dans la dialectique que » dans la théologie ; grand partisan, et selon quel- » ques auteurs, chef zélé de la secte des nominaux, » combattus par les réalistes avec une chaleur qui » allait jusqu'à l'animosité. »

Avant d'entrer dans l'examen de sa doctrine, il serait, peut-être, convenable de nous arrêter un instant sur les scolastiques célèbres de l'époque. Mais comme, ici, nous étudions plutôt les idées que les hommes, je me bornerai à présenter une sorte de tableau synoptique des contemporains de Roscelin, sans m'arrêter à une différence de quelques années, relativement à plusieurs de ceux que je citerai. L'important est que l'anachronisme ne soit pas dans les idées, et que l'esprit philosophique ne soit pas faussé : à cet égard, je ne dirai rien que de vrai. Qu'il me soit donc permis de me figurer une séance à l'école de Compiègne, où as-

sisteraient les maîtres les plus renommés de l'époque dont nous nous occupons ; cette supposition, d'ailleurs, n'est pas entièrement gratuite, car la plupart des élèves de Roscelin sont bien connus, et comme la France était alors le foyer de la philosophie, les docteurs étrangers de l'époque n'ont pas manqué d'aller écouter Roscelin.

Donc, dans le courant de l'année 1092, il y avait grande affluence sur les bancs de l'école de la cathédrale de Compiègne, où le chanoine Roscelin, écolâtre le plus illustre d'alors, enseignait la philosophie avec un grand éclat et un scandale plus grand encore, au dire de ses nombreux et puissants adversaires. Il avait annoncé, pour ce jour-là, l'exposé complet de sa doctrine sur les universaux, et cette doctrine, déjà connue en partie, soulevait un grand nombre de répugnances qui menaçaient de se changer en inimitiés redoutables. L'écolâtre Roscelin n'ignorait pas à quels dangers il exposait sa tête ; mais, d'un caractère ferme et décidé, il était prêt à entrer dans le péril, et à le braver plutôt que de reculer devant ce qu'il regardait comme la vérité ; sa conviction était profonde, et personne ne révoquait en doute la sincérité de son langage. Parmi ceux qui attendaient l'arrivée de l'écolâtre, se faisaient remarquer, tout d'abord, les jeunes gens qui accouraient en foule aux leçons des maîtres de l'époque. Ce jour-là, ils s'étaient donné rendez-vous comme sur un champ de bataille, où devait s'engager le combat qui allait donner au

moyen-âge la philosophie dans toute son audace et son indépendance. Aussi, à la chaleur de la discussion élevée entre eux, on devinait facilement qu'ils ne marchaient pas tous sous la même bannière : inutile d'ajouter que le sujet de leurs bruyantes disputes était précisément la fameuse phrase de Porphyre, qui devait servir de texte à la leçon si impatiemment attendue. Les uns, à la tête desquels était le jeune Goswin, disciple toujours fidèle de Roscelin, et qui devint célèbre parmi les siens, pour avoir, un jour, remporté un avantage passager sur Abailard, tant il était glorieux de lutter contre ce puissant dialecticien : les uns, dis-je, alléguant Boëce et Porphyre lui-même, en faveur de l'opinion présumée de l'écolâtre, soutenaient cette même opinion, et prétendaient l'emporter. Les autres, armés du même Boëce, et s'appuyant sur les gloses de Raban-Maur et sur les écrits de son disciple Rudolphe, dont ils forçaient un peu le sens, prétendaient réfuter complètement leurs adversaires. Les premiers répondaient en alléguant Lanfranc de Pavie et saint Anselme, et les seconds s'indignaient en criant au sacrilége et au mensonge; enfin, plus nombreux que leurs adversaires, ils obtenaient un avantage qui n'était pas entièrement dû à leur habileté. A côté de ces dialecticiens novices se trouvaient des juges déjà plus éclairés sur la question en litige, et qui avaient rang parmi les maîtres les plus illustres de l'époque. Tel était l'anglais Adélard, dont le costume

original, le visage bruni par le soleil, annonçaient un long séjour en Orient. En effet, marchant sur les traces de Gerbert et du moine Constantin, il avait parcouru l'Italie, l'Espagne, l'Egypte, la Grèce, et même l'Asie-Mineure. Il avait rapporté de ses voyages des connaissances qu'il mit au jour, soit en traduisant plusieurs traités de l'arabe en latin, soit en composant des ouvrages originaux. Adélard soutenait en ce moment une vive polémique contre Robert de Paris, condisciple de Roscelin, et nominaliste prononcé. La raison, disait-il, est le seul moyen de connaissance; les sens, au contraire, ne peuvent que nous tromper. Ce que la raison nous révèle est la seule réalité; pour les sens, il n'y a que le variable. Or, la doctrine de Roscelin n'est que la négation de ce que j'avance, d'après le grand philosophe *Platon*. Cette doctrine de votre Roscelin n'est rien autre chose que la Philocosmie que j'ai fait parler dans mon ouvrage de *eodem et diverso;* mais voici comment la philosophie lui répond par ma bouche :

« Ecoute, et apprends si tu es sage. Le créateur » excellent de toutes choses, faisant tout à son image, » autant que la nature des objets le lui permettait, » a orné l'âme de l'*intellect :* tant qu'elle jouit de » son calme et de sa pureté, elle use de cette faculté dans toute sa plénitude; aperçoit les choses » dans leur vérité, leurs causes et les principes des » causes; préjuge du futur par le présent; connaît » ce qu'elle est; ce qu'est l'intellect qui comprend

» la raison qui cherche : lorsqu'elle est sous l'en-
» veloppe d'un corps terrestre, elle perd une grande
» partie de la connaissance qu'elle a d'elle-même :
» cependant, cette lie élémentaire à laquelle elle
» est unie, ne peut entièrement anéantir la noblesse
» de son essence : elle cherche à reconquérir ce
» qu'elle a perdu ; à défaut de la *mémoire*, elle se
» sert du jugement (opinio) ; et à l'aide de la con-
» naissance qu'elle a du tout, elle atteint les parties
» isolées ; ramenant le composé à ses plus simples
» éléments ; examinant la nature des parties, elle
» les dégage de toute composition qui peut exister.
» Enfin, trouvant la simplicité, elle envisage avec
» une merveilleuse finesse l'espèce du principe :
» après cet examen, elle revêt peu à peu les prin-
» cipes de leurs formes diverses, et arrive à la plu-
» ralité des composés sensibles. Comme les principes
» sont limités, puisque sans cela il n'y aurait point
» de principes, il ne s'élève point de doute sans fin
» parmi mes adeptes, à moins que, par tes illusions,
» l'homme ne reste aveugle à la lumière née de la
» question.

» La critique amère que, selon ta coutume, tu as
» faite des princes de ma famille, n'est pas plus
» difficile à détruire que le reste : tu les dis opposés
» touchant *l'inquisition* des choses, et cela avec
» esprit. Quiconque aura compris les opinions
» d'aussi grands hommes, telles qu'ils les ont émises,
» les absoudra de cette accusation. Je m'explique :
» l'un d'eux, transporté par l'élévation de son in-

» tellect et les ailes qu'il semble s'être créées par » ses efforts, a entrepris de connaître les choses » par les principes eux-mêmes, a exprimé ce qu'ils » étaient avant qu'ils ne se reproduisissent dans les » corps, et a défini les formes archétypes des cho- » ses; l'autre, au contraire, a commencé des » choses sensibles et composées, et puisqu'ils se » rencontrent dans leur route, doit-on les dire » opposés? Si l'un a dit que *l'inquisition* était hors » des choses sensibles, et l'autre, qu'elle était dans » ces mêmes choses, c'est ainsi qu'il faut les inter- » préter : *le genre et l'espèce*, car c'est d'eux dont il » est question, sous les noms de choses qui leur » sont soumises. A bien dire, les noms *genre, es- » pèce, individu*, sont imposés à la même essence, » mais sous un rapport divers. Les philosophes, » voulant traiter des choses comme soumises aux » sens et diverses par le nom et le nombre, appe- » lèrent individus Socrate, Platon et les autres. » Considérant ensuite les mêmes êtres, non point » selon la diversité sensible, mais en cela qu'ils sont » compris sous la voix *homme*, ils les appelèrent » *espèce*; et enfin, les envisageant comme désignés » par le mot animal, ils les appelèrent *genre* : dans » ce dernier mode de considération, ils font abs- » traction des formes individuelles, pour s'en tenir » à un terme qui comprenne la généralité; ainsi, » *animal* indique la substance douée de vie et de sen- » sibilité; le mot homme, outre la vie et la sensibilité, » dénote encore la faculté de raisonner, et la mort.

» Le nom de Socrate, à toutes ces idées, joint la » restriction des accidents à un individu. L'homme » qui n'est point initié à la science conçoit les indi- » vidus; mais ses yeux, ceux même du philosophe, » se couvrent de nuages dès qu'il s'agit de considé- » rer l'espèce : ils ne peuvent apercevoir l'espèce » simple, sans nombre comme sans restriction, ni » s'élever à un terme simple qui indique l'espèce. » De là, quelqu'un, entendant parler des univer- » saux, s'écria tout ébahi : qui me montrera le lieu » où ils résident. Ainsi, l'imagination trouble le » jugement et s'oppose, comme par envie, à la fi- » nesse de son discernement : tel est le propre des » mortels; mais il appartient à l'intelligence divine, » qui a revêtu la matière du manteau subtil et varié » des formes, de connaître distinctement la matière » sous les formes ; les formes séparées les unes des » autres ou toutes ensemble : car, avant que toutes » les choses que vous voyez fussent avouées, con- » nues, elles existaient simples dans cette intelli- » gence, et parce que ce qui frappe nos regards com- » pose le genre, l'espèce et l'individu; à juste titre, » Aristote pensait que ceux-ci existaient dans les » choses sensibles. Cependant, ces divers objets, en » tant qu'on les appelle genre et espèce, on ne peut » les envisager que par l'imagination, et voilà pour- » quoi Platon disait qu'ils existaient et se conve- » naient hors des choses sensibles, c'est-à-dire, dans » l'intelligence divine. Si je m'en rappelle, afin de » faire valoir les sens, tu as appelé la raison un

»guide aveugle. Rétorquant la proposition, je dis »que rien n'est plus certain que la raison, rien »n'est plus faux que le témoignage des sens; que, »soit dans les plus petites choses, soit dans les plus »grandes, il ne faut leur accorder aucun empire. »Qui peut embrasser de son regard la vaste étendue »du ciel? Quelle oreille en saisit l'harmonie cé- »leste? quel œil distingue la petitesse des atômes? »quelle oreille frappée du bruit produit par leur »choc? Les sens ne méritent donc aucune con- »fiance; et la science des choses ne peut naître des »sens, mais la simple idée (opinio). Bien loin »même d'aider à la recherche du vrai, ils en dé- »tournent l'esprit; si l'âme, en effet, s'attache à »connaître un objet, un son frappe l'oreille, la lu- »mière, les regards; le tumulte, produit dans les »sens par l'impression, parvient au siége de l'âme, »et la détourne de son investigation. Aussi, toutes »les fois que nous l'appliquons à des objets élevés, »cherchons-nous des endroits solitaires où les sens »nous causent moins de distractions. Voilà pour- »quoi, dans le sommeil, l'âme étant plus affranchie »de leur agitation, et en jouissance de sa perspica- »cité, aperçoit dans l'avenir ce qui est vrai ou vrai- »semblable; au lever de l'aurore, elle est aussi »moins sujette à se tromper, parce qu'alors elle se »trouve dans un plus grand état de liberté, la di- »gestion des aliments étant achevée.

»Enfin, les sens ne peuvent apprécier comment »ils sentent et ce qu'ils sont. Ce privilége n'appar-

» tient point au vulgaire qui ne sait point douter, » mais aux seuls philosophes. Ne vante donc plus si » impudemment ces sens qui ne peuvent même » sentir ce qu'ils sont; chargeons-les plutôt d'im» précations. »

Tels étaient les discours d'Adélard, que Jourdain, le premier, nous a fait connaître, et sur lesquels je reviendrai. (Voir Jourdain, recherches critiques sur Aristote, page 292.)

A côté de ce philosophe, qu'à ses belles paroles on aurait pu prendre pour un enfant de la Grèce, se montraient les hommes exclusivement voués à la défense de la foi. C'était Pierre, depuis abbé de Cluny, et surnommé le vénérable, causant avec Hermann Dalmate et Robert de Retines, sur les moyens de combattre les doctrines de Mahomet; de ces doctes entretiens naquit, dans la suite, une traduction de l'alcoran de l'arabe en latin, avec l'aide de maître Pierre, notaire de Pierre-le-Vénérable. Hermann et Robert avaient aussi tourné leurs regards vers l'Orient, et parcouru ce pays des merveilles de la science d'alors. Avec eux se trouvaient Alfred, dont Roger Bacon faisait tant de cas, et Daniel de Morlay, élève de l'université de Paris. Ce dernier était un grand mathématicien. On voyait encore Odon de Cambrai, qui devait, un an plus tard, combattre le nominalisme publiquement dans la personne de Raimbert de Lille, contre lequel il soutenait, en ce moment, une thèse sur le même sujet. Au milieu de tous ces

hommes déjà célèbres, il en est un qui, plus qu'eux tous, attire les regards et semble commander l'attention; il se promène dans la salle avec Albéric; mais il est bientôt environné d'un groupe nombreux. C'est un homme encore dans la force de l'âge, remarquable par son assurance, la beauté de sa voix, son regard impérieux, sa parole emphatique, mais éloquente et persuasive : c'est Guillaume de Champeaux. Tout, dans sa personne, annonce la confiance en son mérite, qui, du reste, semble confirmé par l'attention avec laquelle on écoute. Il avait été disciple de Roscelin; mais, esprit libre et indépendant, il s'était levé contre son maître, et toute son ambition était de le combattre. Déjà, malgré sa jeunesse, il est chef, lui-même, de l'école du cloître, où l'attend la dignité d'archidiacre de Notre-Dame de Paris. Aussi, ce n'était plus comme disciple qu'il était venu écouter la voix de Roscelin, mais comme un adversaire déclaré qui vient préparer ses moyens d'attaque. Il devait être, en effet, au point de vue philosophique, le plus redoutable ennemi de Roscelin.

Pendant qu'il parlait avec feu, et qu'il essayait ses armes au milieu d'un auditoire avide de l'entendre, car tous ses disciples l'avaient suivi à cette mémorable séance, on vit entrer dans la salle un jeune adolescent d'une beauté frappante. Son visage était doux et riant; cependant, à la fraîcheur d'une jeunesse à peine commencée, se joignait une sorte de gravité qui donnait à tous ses traits un ca-

ractère extraordinaire; ses manières étaient gracieuses et pleines de noblesse. Son jeune âge, car on lui donnait tout au plus quatorze ans, ajoutait encore aux agréments de toute sa personne, et quand il parlait, les charmes de sa voix, le savoir dont il faisait preuve, excitaient autant d'admiration que de surprise. A son entrée, Guillaume de Champeaux s'arrêta spontanément, étonné de voir s'avancer dans une enceinte où se trouvaient tant de graves personnages, un être qu'on pouvait encore prendre pour un enfant. Mais celui qui causait ainsi l'étonnement général, loin de s'intimider à la vue de cette assemblée, promena sur elle un œil calme, et marcha droit à Guillaume de Champeaux. Puis, le saluant avec aisance, il lui dit : Maître Guillaume, car je vous connais déjà de réputation, je viens du pays de Bretagne, où je suis né, pour étudier la philosophie sous vos auspices, et ce que je vois me prouve que la renommée ne m'a pas trompé; je désire donc recevoir vos leçons, et si vous ne repoussez pas ma prière, je me placerai dès aujourd'hui parmi vos disciples, et j'irai, comme eux, m'asseoir sur les bancs de l'école du cloître. — J'en serai charmé, répondit Guillaume de Champeaux, en lui prenant la main, et flatté d'une demande qui prouvait son mérite, je ne doute pas qu'un jour vous ne fassiez honneur à votre maître : aujourd'hui, cependant, vous me paraissez bien jeune pour vous livrer à de si graves études. — Je ne le serai pas toujours, reprit l'adolescent

avec un sourire, où maître Guillaume de Champeaux aurait pu deviner l'avenir que lui préparait ce nouveau disciple. — Qu'il soit fait comme vous le désirez, répondit-il avec douceur, et craignant d'avoir affligé son jeune ami. Quel est votre nom, ajouta-t-il? — On me nomme Pierre Abailard. — Eh bien! Pierre Abailard, dès ce moment, vous êtes le disciple de Guillaume de Champeaux, continua celui-ci de plus en plus charmé, et mon affection vous prouvera que je suis digne du choix que vous avez fait. Aussitôt le maître se mit en devoir d'initier son nouvel élève aux mystères de la leçon qui allait avoir lieu. — Vous allez entendre Roscelin, un de vos compatriotes, dit-il à Abailard. — Je le connais, reprit celui-ci, il a été mon premier maître, et depuis qu'il a quitté la Bretagne, il a beaucoup fait parler de lui; c'est pourquoi j'éprouve un extrême désir de l'entendre. — Puisque vous avez quelque teinture de la philosophie, poursuivit le maître, en s'animant, vous comprendrez, sans peine, tout ce qu'il a de faux dans sa doctrine; car j'espère qu'il n'a pas encore gâté votre jugement : mais retenez bien cette première leçon, que vous recevez de moi, tout ce qu'il dit est faux en philosophie. — Ajoutez à cela tout ce qu'il y a d'impie et d'hérétique en religion, continua un grave personnage qui venait d'aborder les deux interlocuteurs. A son entrée, tous s'étaient découvert, et l'avaient salué avec respect. — Je vous croyais parti pour l'Angleterre, lui dit Guil-

laume de Champeaux, avec une déférence marquée.— J'ai retardé mon voyage de quelques jours, pour voir de mes propres yeux cet audacieux chanoine, et entendre, si je le peux, sans frémir et sans offenser Dieu, les blasphêmes qui vont retentir dans cette enceinte : ce n'est pas, toutefois, pour satisfaire une vaine curiosité, mais pour préparer une réfutation que je me propose de faire de sa doctrine dans un ouvrage que je vais écrire sur la très-sainte Trinité. Guillaume de Champeaux, empressé de faire connaître à son jeune ami tous les personnages qui attiraient son attention, lui dit : Celui que vous venez d'entendre est le docte Anselme, abbé du Bec, en Normandie; après avoir remplacé son maître Lanfranc, dans cette charge, il le remplacera, sans doute, sur le siége archiépiscopal de Cantorbéry. Tout à coup, un grand silence se fit dans l'assemblée, l'écolâtre Roscelin venait d'entrer, accompagné d'Arnulfe de Laon, auquel s'était joint Robert de Paris, tous deux, comme le maître, disciples de Jean-le-Sourd, ou de celui qui prend son nom. Pourquoi ne pouvons-nous pas faire le portrait fidèle, et d'après nature, de Roscelin, de ce vieil athlète de la philosophie? Nous le verrions déjà courbé, sans doute, par le travail et la méditation, quoique d'un âge encore assez peu avancé ; les yeux enfoncés, mais pleins de feu ; le front haut et nu; les cheveux rares, longs et flottants sur ses épaules; le visage grave et calme; enfin, nous le verrions, dans toute

sa personne, annoncer la résolution et la force. Une ample robe noire à larges manches, et garnie de fourrures à la manière du temps, enveloppait sa taille et descendait jusqu'à terre. Il traverse la salle d'un pas lent et solennel, fend la foule de ses auditeurs, parmi lesquels il peut déjà distinguer des contradicteurs ardents, ou plutôt des ennemis déclarés. Il répond au salut des uns, prévient les autres, et jette un regard bienveillant sur Guillaume de Champeaux, qui s'est rangé pour lui faire place ; enfin, arrivé à l'extrémité supérieure de la salle, Roscelin, après une courte prière, annonce, d'une voix ferme, qu'il va parler sur les universaux.

Nous voici au moment d'exposer, dans toute son étendue, cette question débattue tant de fois, et de faire connaître l'une des solutions qui en a été donnée; mais ici encore nous avons à regretter de ne pouvoir écouter Roscelin lui-même. Avec quel plaisir nous reproduirions fidèlement ses paroles qui ont eu tant de retentissement, et qui formulaient un système si grave et d'une importance si capitale. Dans ce moment, en effet, un obscur chanoine, bravant, abjurant, pour ainsi dire, les dogmes d'une religion dont il était ministre, représentait au xie siècle les libres penseurs de la Grèce, mais avec un danger que bien peu avaient eu à redouter. Ceux-ci, dans le calme d'une sécurité profonde, énonçaient librement leurs opinions sur la substance, sur la nature des choses et sur leurs principes ; Roscelin, au contraire, ne pouvait

entrer dans la voie des libres penseurs qu'en soulevant contre lui un orage que d'autres avant lui avaient prévu, peut-être, mais que tous avaient craint : son rôle n'échappait à personne, et, aux yeux de tous, le chanoine de Compiègne apparaissait avec son véritable caractère. Qu'est-ce, en effet, que Roscelin, professant la philosophie en habit de clerc dans l'école d'un temple chrétien? Au point de vue ontologique, c'est un philosophe de l'école d'Ionie, c'est un écho de la voix contre laquelle protestait Zénon d'Elée; mais il apparaît avec un caractère plus frappant encore, si l'on se rappelle que, le premier de tous les philosophes chrétiens et en face du christianisme, il se pose, dans notre Europe, comme le représentant de l'école matérialiste; c'est de lui que part la première réaction contre cette immatérialité chrétienne, mal prouvée peut-être, mais admise alors sans conteste. C'est un fait grave et que je ne suppose pas à Roscelin, mais qui lui appartient bien légitimement. Remarquons son œuvre. Jusqu'à lui, je l'ai déjà dit, le problême des universaux n'avait été vu que d'un seul côté, on ne l'avait remué que dans le sens logique, comme si d'un germe aussi fécond, et qui à lui seul comprend toute la métaphysique, on n'eût jamais dû faire sortir que des mots. Aussi, depuis J. Scot, l'ontologie, la philosophie première et suprême, avait été comme rejetée, elle ne se montre que dans la question de la présence réelle, mais sous une forme étrangère et

sans le moindre aspect philosophique? Que fit Roscelin? laissant, d'une part, le caractère religieux attaché à cette dernière forme, et, d'autre part, le sens logique déjà controversé depuis si long-temps, il s'empare de la discussion et, de la logique, il la transporte avec une hardiesse inouïe dans l'ontologie; son œuvre fut comprise, et la profonde terreur qu'elle inspira en est une preuve certaine. On s'aperçut bien vite que la question que Porphyre avait écartée était précisément celle dont Roscelin s'emparait, et sur laquelle il prononçait avec une précision et une netteté qui n'admettaient pas même le doute sur le système qu'il voulait établir. Voilà ce que fit Roscelin, et voilà pourquoi il est le chef et le point de départ de la seconde époque : avec lui point d'ambiguité, point de faux-fuyant, point de puérilités; et voilà encore pourquoi il y a tant de philosophie dans ce moyen-âge à qui on a voulu en refuser; mais, disons-le, c'est à cette condition que la querelle des universaux prend ce caractère philosophique que lui donne Roscelin. Que serait-ce sans cela, que ce long débat au sujet d'une phrase de l'antiquité, tombée, comme par hasard, dans l'intelligence humaine au moyen-âge? Rien qu'un texte servant de thême à un travail sans but, à un bavardage sans portée et sans conséquences. Ce serait alors que la scolastique aurait mérité la risée dont elle a été l'objet, et l'accusation de n'avoir rien vu que des mots, et jamais les choses; ce serait alors, en-

fin, qu'elle nous apparaîtrait, à bon titre, comme une dialectique puérile, et l'esprit humain comme un sophiste qui aurait méconnu, pendant huit siècles, sa nature et ses droits. Telle ne fut pas la réalité : si la philosophie, au moyen-âge, a mérité parfois, les reproches qu'on lui a adressés, c'est qu'elle a eu ses phases de grandeur et de faiblesse, c'est qu'elle a eu ses bons et ses mauvais jours, dus à l'influence d'un élément qui, dès l'abord, s'était posé son ennemi; mais primitivement elle est grande et forte; elle est indépendante et audacieuse comme la raison humaine, cherchant la vérité, quelquefois avec plus de témérité que de prudence. Si la philosophie, au moyen-âge, n'avait été que de la scolastique, nous n'aurions pas Roscelin et son nominalisme; un sujet vide et nul par lui-même n'aurait pas imprimé une si forte secousse aux idées de l'époque, ni si vivement alarmé en même temps l'église et l'école, la théologie et la dialectique. Pourquoi ces grandes colères de saint Anselme et de Guillaume de Champeaux? C'est que le débat devenait sérieux, et que Roscelin ne jouait pas, lui, avec les mots, et qu'il laissait de côté les exercices du rhéteur pour les méditations sérieuses du philosophe. Qu'il y ait réellement, dans la fameuse phrase de Porphyre, tout ce que Roscelin a cru y voir, ou qu'elle n'ait été pour ce dernier qu'une occasion de produire sa pensée, une étincelle qui fit jaillir son système, peu importe. Ce qu'il y a de vrai, c'est que cette phrase

lui sert de texte, c'est que le point de vue ontologique, par cela même qu'il est écarté par l'auteur ancien, devait attirer l'attention, et que Roscelin y concentra toute la sienne. C'est à l'occasion de cette phrase qu'il a parlé et qu'on lui a répondu, en sorte qu'il a enfanté, par-là, toute la seconde époque et ses conséquences, c'est-à-dire, le reste de la philosophie au moyen-âge. Supprimez Roscelin, et vous n'avez plus de nominalisme, partant plus de réalisme : Guillaume de Champeaux et saint Anselme sont inutiles. Mais que vint faire Abailard dans l'arène philosophique? Combattre ces deux systèmes, et produire le conceptualisme. Supposez les premiers noms avenus, le dernier est impossible. Arrêtons-nous dans cette série de conséquences qui nous mènerait trop loin, et répétons que Roscelin est un philosophe qui a pris pour donnée première de ses méditations l'ontologie, là où ses devanciers n'avaient pris que la logique; que, grâce à lui, la question des universaux quitte la forme qu'elle avait dans Raban-Maur et les scolastiques qui le suivirent; que la dialectique n'est pour lui qu'un instrument, et qu'enfin la querelle passe des mots aux choses, des abstractions à la réalité. Ainsi donc, ce qui distingue Roscelin de tous ses devanciers, c'est non seulement la hardiesse de ses opinions, hardiesse qui n'est chez lui qu'une conséquence, mais le caractère métaphysique de son système; il semble que la philosophie soit à ses yeux un monde à part, qui domine tout

et que rien ne domine, tant est grand, chez lui, l'oubli de sa position et de son époque : ses adversaires légitimes ne sont pas seulement saint Anselme et Guillaume de Champeaux, mais encore Parmenide et Zénon d'Elée. Est-il évident, d'après cela, que Roscelin commence une époque nouvelle dans la philosophie au moyen-âge, et que cette époque se distingue de la précédente par un caractère bien tranché? Il en sera de même pour le reste, et la division que j'ai posée sera justifiée par les faits. Il convient de citer maintenant la phrase de Porphyre, reproduite dans le latin de Boëce; je me servirai de la traduction française de M. Cousin.

La voici :

« *Cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quæ* » *est apud Aristotelem Prædicamentorum doctrinam,* » *nosse quid sit genus, quid differentia, quid species,* » *quid proprium, et quid accidens, et ad diffinitionum* » *assignationem, et omnino ad ea quæ in divisione et* » *in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo* » *breviter, velut introductionis modo, ea quæ ab antiquis dicta sunt, aggredi : ab altioribus quidem abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox* » *de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant* » *sive in solis nudis intellectibus posita sint sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum* » *separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et* » *circa hæc consistentia, dicere recusabo. Altissimum*

» *enim negotium est hujusmodi, et majoris egens inquisitionis. Hoc vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverunt, et horum maximè peripatetici, tibi nunc tentabo monstrare.* »

« Chrysaore, puisqu'il est nécessaire pour comprendre la doctrine des catégories d'Aristote, de » savoir ce que c'est que le genre, la différence, » l'espèce, le propre et l'accident, et puisque cette » connaissance est utile pour la définition, et en » général pour la division et la démonstration, je » vais essayer, dans un abrégé succinct et en forme » d'introduction, de parcourir ce que nos devanciers ont dit à cet égard, m'abstenant des questions trop profondes, et m'arrêtant même assez » peu sur les plus faciles. Par exemple, *je ne rechercherai point si les genres et les espèces existent par* » *eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence, ni, dans* » *le cas où ils existeraient par eux-mêmes, s'ils sont* » *corporels ou incorporels, ni s'ils existent séparés des* » *objets sensibles ou dans ces objets, et en faisant partie.* » Ce problème est trop difficile, et demanderait des » recherches plus étendues. Je me bornerai à indiquer ce que les anciens, et parmi eux, surtout, » les péripatéticiens, ont dit de plus raisonnable » sur ce point et sur les précédents. »

Ce passage est formel, et ainsi que l'a dit M. Cousin, la phrase de Porphyre est comme le résumé de toute la philosophie du passé : on y voit l'indication des deux grandes écoles qui se sont partagé l'antiquité, et des deux grands hommes qui y ont

attaché le souvenir impérissable de leur génie. On peut lire, dans l'introduction déjà citée, les belles pages où M. Cousin développe le rapport des deux grandes théories de l'académie et du lycée, pour montrer que le passage de Porphyre les rappelle toutes deux. Je considérerai aussi la théorie de Platon et celle d'Aristote, dans le jugement que j'essaierai sur l'ensemble de la philosophie au moyen-âge. Maintenant, dans un langage plus moderne et plus conforme, si j'ose le dire, avec la philosophie de nos temps, je vais considérer la même question sous son point de vue le plus naturel. Je dis donc que le problême, mis à l'écart par Porphyre, et ressaisi par Roscelin, est le problême ontologique.

Je crois devoir prévenir que, dans ce qui va suivre, je prends Platon et Aristote comme représentant, chacun, complètement leur école; on peut leur substituer, si l'on veut, l'école d'Ionie et l'école métaphysique d'Eléc.

Et d'abord, dans l'antiquité, il n'y avait pas de système spiritualiste, comme il a été accepté depuis : au point de vue métaphysique, on était idéaliste ou empiriste; en d'autres termes, on n'admettait qu'une substance dont la notion nous était donnée par les sens d'après les uns, par la raison suivant les autres. Tous les systèmes intermédiaires en venaient toujours-là; jamais il n'y eut deux opinions à cet égard. Les modernes, et ici j'entends le moyen-âge lui-même, en devenant platoniciens

ou péripatéticiens, changèrent de nom ; ils furent matérialistes ou spiritualistes purs, et cela, par suite d'une influence nouvelle que je montrerai en parlant d'Abailard, influence qui avait créé le spiritualisme que j'ai mentionné plus haut, et qui admet deux substances. Ceux donc qui embrassent ce dernier système ne peuvent pas se demander logiquement ce que se demandaient Aristote ou Platon ; ils ne peuvent pas adopter l'un à l'exclusion de l'autre ; ils ont une raison et un esprit pour l'idéalisme, des sens et un corps pour l'empirisme ; pour eux l'union du lycée et de l'académie est chose la plus facile du monde ; l'universel et l'individuel ont chacun leur mode de révélation, et par conséquent, on peut croire à l'un comme à l'autre. Mais il n'en sera pas de même pour ceux qui ne se plieront pas à cette métaphysique nouvelle : ceux-là se demanderont, comme les anciens, *si les genres et les espèces sont corporels ou incorporels, s'ils existent ou s'ils n'existent pas*, et suivant qu'ils seront pour Aristote ou Platon, ils diront non avec Roscelin, oui avec Guillaume de Champeaux ; autrement dit, ils seront, en langage moderne, matérialistes ou idéalistes. Ainsi, la philosophie, partant, dès son premier jour, de l'ontologie, revient à son point de départ, après avoir passé par les idées de Platon et les formes d'Aristote ; mais riche de son passé, et dans le but d'un examen plus approfondi et sous une forme nouvelle. C'est pourquoi il faut remarquer que l'étude de Platon et

d'Aristote contient deux parties : 1° le fond ou l'ontologie elle-même, 2° la forme, ou les idées et les catégories : il ne s'agit donc pas, en dernière analyse, de demander si les genres et les espèces, si les idées sont des réalités, si elles existent, mais bien d'examiner le problème que recouvre cette enveloppe. Roscelin, lui, asservi aux formes de son temps, qui étaient encore celles de l'antiquité, les a subies comme malgré lui ; mais en mettant dans ses énoncés une énergie qui équivaut à tout ce que le XVIII[e] siècle a formulé de plus net dans le sens matérialiste. Disons-le donc, avec toute la réserve possible, en étudiant Platon et Aristote, il faut aller au fond des choses, faire de la philosophie première, comme dit le stagyrite, sous peine de n'étudier qu'une forme usée, et dont la connaissance n'est à désirer que parce que c'est un moyen pour entrer dans le réel. Faire autrement, c'est s'enfermer dans le cercle exclusif de l'abstraction, c'est tourner le dos à la réalité, et user l'intelligence à labourer le champ stérile du commentaire et de la glose sur des mots sans valeur, sur des théories sans résultats utiles. Ce fut-là le sort de la scolastique en ses mauvais jours ; mais elle eut aussi pour organes des hommes forts, des esprits courageux autant que pénétrants, et qui ne manquèrent pas à leur mission. Tel fut Roscelin. Porphyre avait pris à tâche de rester dans la logique, et d'écarter ce qui avait trait à l'ontologie ; tous ceux qui avaient étudié Boëce, et celui-ci, tout le

premier, avaient imité sa réserve, ou n'en étaient sortis que pour dire, en même temps, oui et non; ce qui, en résumé, ne voulait rien dire : un piége, tendu à dessein, n'aurait pas mieux réussi; mais Roscelin arrive, son esprit lucide et décidé repousse toute ambiguité, dédaigne ces vains débats d'une dialectique futile, et donne une réponse à ce que Porphyre, lui-même, avait craint d'examiner.

Voyons donc ce que, du haut de cette chaire où nous l'avons vu monter, il va faire entendre, et essayons, avec les lambeaux qui nous restent, mais qui sont d'une évidence incontestable et d'une autorité irrécusable; essayons, dis-je, de reconstruire le résumé de sa leçon.

Laissons de côté, a-t-il dû dire, ces abstractions logiques, ce traité de Porphyre, sur les cinq mots, *de quinque vocibus;* abordons la question sérieuse, et faisons ce que Boëce et les autres n'ont pas fait; demandons-nous : Les genres, les espèces, les universaux, en un mot, sont-ils des réalités? Je réponds : Non, ce ne sont pas des réalités, mais seulement des mots, *flatus vocis,* exprimant des abstractions. Voici mes preuves. Nous ne pouvons percevoir que par les sens, et connaître que par leur intermédiaire; sans eux, point de connaissance. Ainsi, ce qu'ils nous révèlent est une réalité que nous ne pouvons pas nier; mais, par la même raison, nous ne devons pas croire à ce qu'ils ne nous montrent pas, car ce n'est rien. Ainsi,

l'individu frappe nos sens, nous le voyons, nous l'entendons, il existe; un homme est un être réel, mais l'humanité n'est qu'une conception de l'esprit, une abstraction, on peut donc voir l'individu; mais le genre, l'espèce, qui les a vus, entendus? comment sont-ils? Qu'on me les dépeigne : dira-t-on qu'ils sont conçus par la raison? Chimère! L'intelligence peut nous faire concevoir des abstractions, c'est-à-dire former des êtres fictifs; mais, en même temps, elle comprend leur nature : ce sont des êtres logiques, hors de là ce n'est rien. Donc, l'universel n'est pas, l'individu seul existe. De même pour les qualités. Qui a vu la sagesse, la couleur? Vous qui m'écoutez, les avez-vous vues? me les montrerez-vous? Personne ne le pourrait; donc, ne dites pas qu'elles existent. Mais qui n'a pas vu un homme sage, un corps coloré? Personne n'oserait le dire, donc ils sont; cela me suffit, et je puis affirmer, de votre propre aveu, que la qualité séparée du sujet n'est qu'une abstraction, et que l'individu matériel existe seul substantiellement. Même raisonnement pour la partie. En effet, la réalité de ce qu'on appelle partie est impossible en tant que négation d'une réalité individuelle, car ce qui est forme un tout en soi, c'est un individu, un être : ainsi, un mur est une réalité, un tout, comme objet distinct d'un autre; mais ce n'est qu'une abstraction en tant que partie d'une maison; car une maison, elle-même, est un tout, puisque la réalité est dans l'individu seul,

donc une partie de maison n'est rien par rapport à la réalité de cette maison. Car, si cette chose, qui est un mur, est une partie de cette chose, qui est une maison, comme la maison n'est rien que le mur lui-même, le toit, le fondement, etc., il en résulte que le mur sera une partie de lui-même et du reste. Or, comment pourrait-il être une partie de lui-même? De plus, toute partie précède naturellement son tout. Or, comment le mur peut-il se précéder lui-même et le reste? puisque rien ne peut, en aucune manière, se précéder soi-même. Donc, la partie qui peut être une réalité, en tant qu'objet distinct d'un autre, et formant un seul tout, n'est qu'une abstraction par rapport à un autre tout qui n'est rien sans elle.

Donc, en résumé, les genres et les espèces, les qualités et les parties, ne sont que des abstractions, des constructions logiques, des produits de l'intelligence, des sens, *flatus vocis*. Que si l'on veut que je croie à leur réalité, qu'on me les montre, que je les touche, que je les entende, j'en croirai mes sens; sans eux, je ne croirai rien, il y aurait folie. Ces principes posés, voyons les conséquences, elles sont grandes, mais ce n'est pas moi qui les tire, c'est cette logique à laquelle vous avez tant sacrifié. Employons-la donc à défendre notre religion; les payens défendent la leur, et les juifs font de même; nous aussi, chrétiens, il faut que nous défendions notre foi. Or donc, écoutez : les parties, les qualités, les rapports, les universaux, ne sont rien au

point de vue de la substance; donc trois dieux, partie chacun d'un tout formant un universel, sont impossibles, et cet universel lui-même, que vous appelez Trinité, ne peut pas être, et les rapports qui unissent ces trois personnes divines ne sont pas, donc la Trinité n'est pas; donc il n'y a qu'un Dieu, ou il y en a trois; s'il n'y en a qu'un, il existe en une seule personne; s'il y en a trois, ce sont trois êtres séparés, distincts, sans rapports de connexion; trois dieux, je le répète.

Telles furent les étonnantes paroles qui vinrent tomber sur l'auditoire du chanoine Roscelin, et soulever tant de légitimes répugnances.

Dans cet exposé, je me suis scrupuleusement renfermé dans le sens que des témoignages incontestables nous donnent sur la doctrine de Roscelin lui-même, en négligeant toute donnée nominaliste qui ne lui est pas rapportée personnellement. Je vais citer les textes, afin de n'être pas soupçonné d'avoir été au-delà de la vérité.

Ainsi, sur le sens général du nominalisme de Roscelin, nous avons Othon de Frisingue qui nous dit :

« *Roscellinum quemdam qui primus nostris tempo-*
» *ripus sententiam vocum instituit in logica.* »

Jean de Salisbury, en son *Metalogicus :*

« *Alius ergo consistit in vocibus, licet hæc opinio*
» *cum Roscelino suo ferè omnino jam evanuerit.* »

En son *Polycraticus :*

« *Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et spe-*

» *cies, sed eorum jam explosa sententia est, et facile*
» *cum autore suo evanuit.* »

Sur sa manière de considérer les universaux, nous avons les passages suivants de saint Anselme, *de fide Trinitatis*, chap. 2. Traité composé contre Roscelin.

« *Illi utique nostri temporis dialectici, imo dialec-*
» *tice hæretici, qui non nisi flatum vocis putant esse*
» *universales substantias.*

» *In eorum quippe animabus ratio, quæ et princeps,*
» *et judex omnium debet esse quæ sunt in homine, sic*
» *est in imaginationibus corporalibus obvoluta ut ex*
» *eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quæ ipsa*
» *sola et pura contemplari debet, valeat discernere.* »

Puis encore, les vers suivants d'un réaliste sur Roscelin, cités par Aventin, et que je trouve dans l'histoire comparée des systèmes de philosophie, par M. Degerendo : c'est peu de chose, mais ici rien n'est à négliger.

« *Quas Ruceline, doces, non vult dialectica voces.*
» *Jamque dolens de se, non vult in vocibus esse.*
» *Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus.*
» *Voce retractetur : res sit, quod voce docetur ;*
» *Plorat Aristoteles nugas docendi. Seniles*
» *Res sibi subtractas per voces intitulatas,*
» *Porphyriusque gemit quia res sibi lector ademit.*
» *Qui res abrodit, Ruceline, Boethius Odit,*
» *Non argumentis multoque sophismate sentis*
» *Res existentes in vocibus esse manentes.* »

Il y a dans ces vers plus d'un avis dont bien des scolastiques auraient pu profiter.

Saint Anselme, ouvrage cité :

« *Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie, sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet quomodo plures personæ, quarum singula quæque est perfectus Deus, sint Deus unus? Et cujus mens obsucra est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernent inter unum Deum et plures relationes? Denique qui non potest intelligere aliud esse hominem, nisi individuum; nullatenus intelligit hominem nisi humanam personam.* »

Au jugement de Roscelin sur les qualités et les parties, ajoutons encore ce passage de saint Anselme, même traité :

« *Qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.* »

Abailard, dans sa lettre à l'évêque de Paris, contre Roscelin :

« *Hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere æstimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loca qui dicitur Dominus partem piscis comedisse, partem hujus vocis, quæ est piscis, non partem rei intelligere cogatur.* »

Puis encore le fameux passage du traité de la division et de la définition :

« *Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam quæ domus est,*

» *rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare*
» *diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat : si*
» *res illa quæ est paries, rei illius quæ domus est, pars*
» *sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries*
» *et tectum et fundamentum profecto paries sui ipsius*
» *et cæterum pars erit. Ut vero quomodo sui ipsius pars*
» *fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo*
» *toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur,*
» *cum se nulla modo prior sit?* »

Voyons maintenant si les conséquences qui suivent sont bien à lui, et si nous ne lui avons rien prêté. Saint Anselme nous servira encore de guide. D'abord c'est lui qui nous apprend que Roscelin voulut expliquer la Trinité, et il rapporte les paroles mêmes du philosophe, *de fide Trinitatis :*

« *Pagani defendunt legem suam, judæi defendunt*
» *legem suam; igitur et nos christiani debemus defen-*
» *dere fidem nostram.* »

Quelle est cette explication qu'il va donner et qu'il déguise sous le nom de défense? Nous la trouvons d'abord dans ce passage d'une lettre d'un nommé Jean à saint Anselme :

« *Hanc enim inde quæstionem Roscellinus de Com-*
» *pendio movet. Si tres personæ sunt una tantum res et*
» *non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres*
» *animæ, ita tamen ut voluntate et potentia omnino*
» *sint idem; ergo Pater et Spiritus sanctus cum filio*
» *incarnatus est.* »

A l'occasion de cette lettre, saint Anselme, abbé du Bec, écrivit à Fulcon, évêque de Beauvais :

« *Audio..... quia Roscelinus clericus dicit in Deo » tres personas esse tres res ad invicem separatas* (ceci » est formel), *sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una » sit voluntas et potestas, aut Patrem et Spiritum sanc- » tum esse incarnatum, et tres deos vere posse dici, si » usus admitteret.* »

Enfin, *de fide Trinitatis :*

« *Si in Deo tres personæ sunt una tantum res, et » non sunt tres res, unaquæque per se separatim, sicut » tres angeli aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et » potentia omnino sint idem, ergo Pater et Spiritus » sanctus cum filio incarnatus est.* »

Si nous n'avons pas de documents écrits de la main de Roscelin lui-même, nous sommes certains, cependant, de connaître son opinion personnelle, et les passages précédents ne doivent laisser aucun doute à ce sujet. Ils prouvent que je n'ai rien prêté à Roscelin, et que je n'ai fait que résumer ou traduire ces divers passages. Je pourrais montrer encore que tous les historiens qui ont traité ces matières n'ont pas jugé autrement; je me contenterai de rapporter un passage de l'histoire ecclésiastique : « Vers le même temps, dit l'auteur, » Renauld, archevêque de Reims, tint un concile » à Compiègne, où fut condamnée l'erreur de » Roscelin, docteur fameux, mais qui savait plus » de dialectique que de théologie. Il disait que les » trois personnes divines étaient trois choses sépa- » rées, comme trois anges; en sorte, toutefois, » qu'elles n'avaient qu'une volonté et qu'une puis-

» sance. Assurément, il aurait fallu dire, selon lui, » que le Père et le Saint-Esprit s'étaient incarnés. » *Il ajoutait que l'on pourrait dire véritablement que* » *c'était trois Dieux, si l'usage le permettait.* Il disait, » pour s'autoriser, que Lanfranc, archevêque de » Cantorbéry, avait été de cette opinion, et que » c'était encore celle d'Anselme, abbé du Bec. » Donc, pas de doutes au sujet de la doctrine de Roscelin, elle est bien connue et avouée; cependant, une objection se présente : si Roscelin a fait tant de bruit et a émis des propositions si graves, comment se fait-il que pas un mot de lui ne soit resté, et que sa doctrine ne nous ait été transmise que par la plume de ceux qui l'ont combattue? Comment ce fait-il, enfin, que pas un seul fragment de sa main ne soit arrivé jusqu'à nous? Répondons par une autre question : Roscelin a-t-il écrit? Qui l'a dit et démontré? quels sont les écrivains, les historiens qui ont mentionné ses ouvrages, et en ont cité quelque chose? Tous ses contemporains, en parlent comme d'un homme qu'ils ont entendu, qui a dit, mais non qu'ils ont lu, qui a écrit. Ainsi, Abailard nous dit : *Fuit magistri nostri insana sententia;* saint Anselme : *Audio..... quia Roscelinus dicit;* Jean lui avait écrit : *Hanc questionem Roscelinus movet.* Plus loin, le même saint Anselme, en parlant de Roscelin, qui avait rétracté sa rétractation : *Audio præfatæ novitatis auctorem.* Jamais une expression qui indique positivement un écrit : il y a plus, quand les historiens rappor-

tent l'issue du concile de Soissons, ils disent que le nominaliste fut obligé d'abjurer, *abjurasse*, ce mot exprime le fait parlé, mais nulle part il n'est dit, comme pour Goteskalc, Bérenger, Abailard, que ses ouvrages furent brûlés; enfin tous parlent de sa doctrine, aucun de ses écrits; il a eu des disciples, son opinion a été soutenue et reproduite, jamais on n'a cité une ligne de lui. Pourquoi? Ne serait-ce pas que véritablement Roscelin n'a pas rédigé sa doctrine, soit qu'il n'ait pas voulu le faire, ou, ce qui est plus vraisemblable, qu'il en ait été empêché par les événements de sa vie orageuse? Il est probable, en effet, que, sans sa condamnation, il aurait poursuivi son idée et l'aurait écrite, mais que, persécuté et menacé de mort, il fut arrêté dans le développement de son principe; sans cela, ceux qui ont cité ses paroles n'auraient pas manqué de reproduire ses écrits ou de les mentionner: l'absence de ces derniers ne peut donc en rien infirmer la réalité de ses opinions.

Si j'insiste tant pour établir l'authenticité de la doctrine de Roscelin, c'est que je regarde le rôle qu'il a joué comme étant d'une immense importance. Il commence, dans notre Europe, l'ère nouvelle d'un système qui est à lui seul toute la moitié de la philosophie, puisque l'ontologie est le principe d'où sortent, comme corollaires, toutes les autres parties de la science. Or, il faut le dire, l'histoire de l'ontologie n'est pas faite, il s'en faut bien : des réticences, des préjugés, des vues exclu-

sives et arrêtées d'avance, une conception fausse du problème ontologique, ont trop souvent égaré l'esprit sur ce sujet. Au lieu de se dire, étudions la substance, on s'est dit : Voyons à quel parti appartiennent ceux qui en ont traité; d'avance, donc, on les a posés et classés, et, par suite, on n'a pas étudié en eux la question principale, le problème générateur de tous les autres, mais seulement les conséquences d'une doctrine destituée de son caractère primitif et réel, pour être enchâssée arbitrairement dans un nouveau lit de Procuste. De là l'éternel cercle vicieux dans lequel roule la philosophie, et l'accusation sans cesse renaissante et méritée de n'être qu'une science vaine et sans résultats. Ouvrons l'histoire, et nous y verrons toujours le même texte développé dans le même esprit, commenté avec les mêmes préoccupations; les formes seules sont différentes. Faisons donc abstraction de tout ce qui peut éblouir ou égarer l'esprit; ajournons les questions secondaires, en traitant de la philosophie première; trois mille ans d'essais doivent nous suffire, et dans le nominalisme, par exemple, ne voyons que le problème de la substance. Roscelin nous apparaît, après les anciens, comme le premier organe d'une école ontologique, comme le premier qui a proclamé l'unité de substance, en lui attribuant une nature matérielle; de même qu'Erigène, et après lui Guillaume de Champeaux, proclament cette même unité avec une nature spirituelle. Ainsi, accord sur l'unité de subs-

tance, divergence sur la nature de celle-ci, telles sont les deux premiers faits à constater. Si ces données primitives les entraînent à des conséquences exagérées, faut-il les attribuer, à priori, au principe fondamental de leurs systèmes, et conclure, par une doctrine ontologique nouvelle, comme l'a fait Abailard, sous une forme logique? Ou bien, restant dans les rangs de ceux qu'on appelle exclusifs, faut-il pousser plus loin qu'eux l'examen du problème; rejeter, comme fausses, les conséquences qu'on attribue à leur principe fondamental, par cela même qu'il est mal connu, et, sans établir une dualité substantielle, arriver à certaines conséquences de celle-ci, et démontrer, enfin, que, pour admettre l'unité de substance, on pourrait fort bien n'être ni réaliste ni nominaliste, et par conséquent ne pas donner les mains au matérialisme ni à l'idéalisme? Telles sont, peut-être, toutes les demandes qu'il faudrait se faire pour entrer dans l'étude de l'ontologie, et arriver à des résultats désirés, et de plus en plus nécessaires.

Mais il est une objection souvent répétée : Pourquoi s'occuper d'un sujet si abstrait, d'une question si ardue? Pourquoi ce risible orgueil, cette audace dangereuse? N'est-il pas prouvé, par les efforts inutiles de tant de générations de philosophes, que le problème ontologique est au-dessus des forces de l'homme, et que son intelligence n'y atteindra jamais? Qu'est-ce à dire? L'homme sort de son domaine en entrant dans la métaphysique!

Celle-ci est pour lui l'impossible! Alors, pourquoi bâtir le possible sur ce qui ne l'est pas, l'obligé sur l'inconnu? La destinée de l'homme est dans sa nature, et il ne doit pas chercher à se connaître! Son existence à venir dépend de son existence présente, et il ne doit pas savoir ce que c'est que l'existence! Ne serait-il qu'une apparence phénoménale, un flot qui surgit par hasard, pour rentrer par hasard dans l'océan de l'être? Ou bien, l'homme est-il une réalité substantielle? C'est une réalité sans doute, puisqu'il a des devoirs, tandis que le flot n'en a pas envers cet océan sans rivages qui le forme et l'efface sans le vouloir ni le savoir. C'est une réalité; dès-lors, pourquoi ne chercherait-il pas à savoir ce que c'est que la réalité? Ainsi, existence, réalité, avenir, tout cela est dans la nature de l'homme ou n'y est pas : dans ce dernier cas, laissez-le faire, laissez-le dire, le rêve d'une ombre est sans importance; mais si tout cela y est, comme on ne doit pas en douter, alors il faut qu'il se connaisse; c'est pour lui un devoir et un besoin. N'est-il pas vrai, en effet, que toutes les questions, politiques, civiles, religieuses, reposent, en dernière analyse, sur la nature humaine, et que s'ignorer, c'est ignorer ses droits et ses devoirs. Dès-lors, faut-il que l'homme ferme les yeux et marche en aveugle; pouvez-vous, raisonnablement, lui tracer une route? Essayez, et vous allez bâtir des théories sans valeur, une morale sans voix pour le cœur et l'intelligence, des préceptes sans forces, parce qu'ils

n'auront point de base. En présence de ces jeux déplorables, qui peuvent le bercer un moment, mais non le satisfaire, l'homme vous regardera tristement, et répétera, en secouant la tête : Dites-moi donc, enfin, ce que je suis, d'où je viens, où je vais. La réponse ne peut être faite que par la métaphysique, et la pensée de Spinoza n'était pas une vaine pensée, son traité de théologie-politique, le jeu fantastique d'une imagination malade, le rêve d'une âme exaltée par la méditation solitaire; il a montré le véritable rôle que doit jouer un jour la métaphysique, et, sans être spinosiste en tout point, il faudra bien, tôt ou tard, entrer dans la voie qu'il a frayée : l'avenir est là.

Ne nions pas, toutefois, les dangers qui menacent l'homme, les écueils qui l'entourent dans ce monde ontologique, où tout le surprend, l'effraie, et jette en lui aussi souvent le découragement que l'espérance, l'erreur que la vérité. Mais pour cela, faut-il qu'il renonce à être lui-même? Le pourrait-il, quand il le voudrait? Si son bonheur était à ce prix, son bonheur serait éternellement impossible, parce que, pour tuer la pensée dans l'homme, il faudrait tuer l'homme lui-même. Qu'on ne demande pas avec l'accent du reproche, pourquoi l'homme est brûlé sans cesse de la soif du vrai, et sans cesse veut porter ses lèvres à la coupe sacrée, car il peut répondre comme le poète :

Demande à Philomèle
Pourquoi, durant les nuits, sa douce voix se mêle

Aux doux bruits des ruisseaux sous l'ombrage roulant;

l'homme pense et se tourmente dans la pensée de son avenir et de sa nature,

Comme l'homme respire,
Comme l'oiseau gémit, comme le vent soupire,
Comme l'eau murmure en coulant.

L'homme est philosophe comme il est poète, ou plutôt le philosophe est le vrai poète : lui aussi meurt pour avoir chanté, la pensée le tue; mais c'est de lui, surtout, qu'il faut dire ces mots si vrais, que la mort est la condition de la vie. L'homme donc ne peut pas ne pas chercher à connaître, et avant tout à se connaître lui-même, et à ce mot j'attache son vrai sens; je n'entends pas cette notion préparatoire donnée par la psychologie, qui, elle-même, n'est que le vestibule de la philosophie, selon l'expression d'un philosophe, mais cette connaissance donnée par la science suprême; il faut que l'homme entre dans le sanctuaire de la philosophie première, parce que c'est son droit et son devoir, parce que c'est le plus impérieux besoin de sa nature, comme être intelligent et moral.

Mais je m'aperçois que je sors du cercle que je me suis tracé pour ces études, et que j'oublie ce que j'ai dit dans un chapitre précédent, que l'examen du système décoré du nom de panthéisme est trop vaste et trop sérieux pour être traité d'une manière secondaire. En effet, ce ne serait rien moins, au point de vue critique, que cette histoire

de la métaphysique qui n'est pas faite, comme j'ai osé le dire. Je redescends donc de la généralité à un fait particulier, je reviens à Roscelin, un des hommes du problême de sa substance, et je résume en deux mots sa philosophie.

Les sens peuvent seuls nous donner connaissance de la réalité ; les espèces, les genres, les universaux, enfin, ne sont que des conceptions de l'esprit ; à l'extérieur, ils sont représentés par des mots *flatus vocis*, hors de là, ce n'est rien ; il en est de même des parties : comme fragment d'une chose, la partie n'existe pas ; elle n'existe, au contraire, que comme un tout qui n'est, dès-lors, que la négation de la partie, et qui se distingue de tout autre objet individuel. Ceci posé, il résulte, comme conséquence ontologique, que les individus seuls existent substantiellement, qu'ils sont matériels, et que, par conséquent, la matière seule existe : donc, il n'y a qu'une substance, la matière. Comme première conséquence de ce principe ontologique, nous trouvons, toujours dans Roscelin, la proposition suivante : Le rapport de co-existence éternelle des trois personnes de la Trinité n'est qu'un mot, *flatus vocis :* le tout, composé de ces trois personnes, n'est qu'un mot *flatus vocis*, et la Trinité n'est qu'un mot, *flatus vocis*. Cette application, si rigoureuse et si inflexible de son principe métaphysique, le sépare de tous les scolastiques qui l'ont précédé et suivi (pour la plupart) autant que le principe lui-même. D'autres avaient déjà remué

ce dernier; ils avaient, pour ainsi dire, cherché une issue par où ils auraient pu sortir sans être vus, et lever le drapeau de la philosophie sans attirer sur eux les coups de l'autorité : parler en général, remuer des mots, comme on l'a tant fait depuis, leur semblait déjà trop dangereux, à plus forte raison, ne voulaient-ils pas aborder un fait d'application aussi tranchée. Roscelin, lui, philosophe avant tout, homme de l'Ionie plus que de la France catholique, embrasse le principe sans crainte, et l'applique sans hésiter. Est-il parti de la donnée ontologique pour arriver à la psychologie, ou est-ce par celle-ci qu'il est arrivé à la première? Nous l'ignorons; mais de même que les premiers philosophes procédaient par une synthèse prématurée, qui n'était qu'une notion obscure de la substance, de même Roscelin a dû formuler, à priori, sa doctrine ontologique, et l'appuyer ensuite sur une analyse incomplète. Ceci pourrait servir de réponse à ceux qui, s'emportant contre tel ou tel système exclusif, s'emportent également contre la psychologie.

En rejetant la Trinité, Roscelin a été accusé d'avoir voulu trois dieux, c'est-à-dire d'avoir été tout près de l'athéisme; car dire qu'il y a trois dieux, c'est dire qu'il n'y en a pas. La vérité est que Roscelin n'a rien dit de semblable, mais seulement qu'il n'y a qu'une seule et unique personne en Dieu; l'expression *si usus admitteret* est expliquée par ce qui précède : *Ita tamen ut sit una voluntas*

et potestas; aut patrum et spiritum sanctum esse incarnatum.

Nous venons de voir le nominalisme tel que Roscelin l'a fait, maintenant nous avons à chercher ses rapports avec les doctrines de la philosophie ancienne qui lui ressemblent; ce sera, en quelque sorte, la preuve historique du caractère ontologique du nominalisme. Mais avant d'en venir là, il nous faut absolument examiner un point du système de Roscelin, qui me paraît avoir été mal compris de ses adversaires.

Ce peut-il que Roscelin ait eu, sur les parties, l'opinion que lui attribuent saint Anselme et surtout Abailard? Ce peut-il qu'il ait véritablement nié l'existence substantielle des parties qui forment un tout, et qu'il ait sérieusement voulu dire, par exemple, qu'un mur n'existe pas en tant que mur, parce qu'il fait partie d'un tout qu'on appelle maison, et que les matériaux ne sont rien, en tant que substance, avant que le mur lui-même ne soit construit (car ce qu'on dit des parties de la maison on peut le dire des parties du mur)? Ce peut-il, enfin, qu'il ait voulu dire, comme l'en accuse gratuitement Abailard, qu'une partie de poisson n'est qu'une partie du mot poisson? En vérité, ceci est trop subtil pour Roscelin, et le grave chanoine de Compiègne ne nous paraît pas s'être livré aux jeux ridicules d'une puérile dialectique. Il nous est donc permis de croire que les adversaires, ou plutôt les ennemis de Roscelin, animés contre

l'ensemble de son système, emportés par le besoin et le désir de le réfuter, n'en ont pas examiné tous les éléments avec assez de calme et de sang froid. La preuve en est dans les épithètes qu'ils prodiguent au chanoine, et dans l'emportement qui se montre dans la lettre de saint Anselme à l'évêque de Beauvais, et dans celle d'Abailard à l'évêque de Paris.

Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai déjà dit au sujet des parties; rappelons-nous seulement que pour Roscelin, il n'y a que des individus : mais par-là même il a dit que tout fragment de la matière, quelle que soit sa forme, son nom, son rôle, est un objet, un individu, une réalité; son système est là tout entier, c'est ce qui constitue son opposition avec le réalisme; s'il en était autrement, Roscelin, qui nie l'unité idéaliste, aurait nié toute réalité, car plusieurs parties qui ne sont rien, ne peuvent rien donner; il serait tombé dans l'idéalisme, et celui-ci faisait sa propre critique, en prêtant une absurdité à son rival. Roscelin devait nier les parties, mais dans le sens que nous avons vu, car il avait, au moins instinctivement, le sentiment de toutes les affirmations renfermées dans la doctrine ennemie de la sienne. Je pose en principe, en effet, qu'il est impossible d'établir un système quelconque, et surtout d'une manière aussi nette et aussi clairement formulée, que l'est celui de Roscelin, sans avoir une vue générale du système opposé. Cela n'a pas besoin de preuves. Mais ce qui

pourrait n'avoir été que l'instinct du grand phil sophe, peut aussi se montrer, chez lui, comme résultat de l'étude et de connaissances acquises; ca s'il avait beaucoup réfléchi, il avait aussi, sa doute, exploré toute la science philosophique son temps, et les vestiges légués alors par l'ant quité ne furent pas sans effet sur lui. Le passé, effet, n'est jamais entièrement perdu pour l'aveni le travail des pères n'est pas sans utilité pour l enfants; et si l'idéalisme antique a été de qu qu'influence sur J. Scot, l'empirisme, à son tou a dû exercer quelqu'empire sur la pensée m derne : s'il en était autrement, le chanoine Ro celin aurait été, de son propre mouvement, aus loin que toute l'antiquité. Jetons un coup-d'œ sur cette dernière.

« Dans toute l'antiquité, dit M. Cousin, le pér » patétisme, développé et commenté par tant d'e » prits pénétrants et rigoureux, et dans une ind » pendance philosophique illimitée, ne produis » jamais une telle conséquence, ou du moins cet » conséquence n'y eut jamais le rang et la digni » d'une doctrine. »

Il faut s'entendre.

Le péripatétisme a donné beaucoup à la logiqu il en a fait l'objet de son culte, et, dans cette voi il n'alla pas jusqu'au nominalisme de Roscelin mais suit-il de là que le système de celui-ci so réellement *une conséquence nouvelle, inouie, un fa nouveau*, comme le dit encore M. Cousin? Si

nominalisme était la conséquence du péripatétisme, considéré au point de vue logique, cela serait vrai; mais il n'en est rien.

Dans tout grand système philosophique, il faut voir deux choses : l'idée et la forme, en d'autres termes, la part de la métaphysique et celle de la logique, et cette distinction a été faite au moyen-âge avec une sûreté de coup-d'œil qui ne s'explique que par la présence de l'élément social qui dominait alors. Le moyen-âge a vu dans Aristote deux hommes bien distincts, ou, pour mieux dire, deux systèmes. Aristote le logicien a été non seulement souffert sans conteste, mais encore reçu à bras ouverts, sa méthode était celle du principe dominant; il a été fêté, prôné; peu s'en fallut même qu'il n'obtînt les honneurs du calendrier, et que nous n'ayons eu saint Aristote; sur les bancs, son organon était la loi écrite, et c'est de lui qu'on répétait à tout propos : *magister dixit.* Aristote le métaphysicien fut beaucoup moins heureux; nous le voyons exclus, poursuivi, condamné, brûlé, et avec lui, malheureusement, plusieurs de ceux qu'on accusait d'avoir une doctrine métaphysique en rapport avec la sienne; non qu'on la connût bien cette doctrine métaphysique d'Aristote, mais parce qu'on avait découvert son principe fondamental, savoir, l'unité de substance. Cette distinction faite par le moyen-âge, nous la retrouvons, pour ainsi dire, dans les disciples du fondateur du Lycée, et nous pourrions les diviser en métaphysi-

ciens et en logiciens. Parmi les premiers, nous distinguons Dicéarque, Aristoxène, Straton. Qu'est-ce que l'âme pour la première? C'est un mot, Cicéron nous l'apprend; *nomen inane.* Roscelin aurait dit, *flatus vocis;* Aristoxène ne pensait pas autrement; Straton le physicien en disait autant de Dieu, et de plus, au rapport de Simplicius, il ne distinguait que deux sortes de vérités, l'une qui réside dans les choses, l'autre dans le langage : c'est du nominalisme tout pur, car leur opinion sur l'âme et Dieu n'est autre chose que la négation d'une substance autre que celle qu'ils reconnaissaient. Les successeurs d'Aristote, qui le suivent sur le terrain de la logique et de la morale, sont fort minces, sous le rapport métaphysique. C'était Lycon, discoureur assez verbeux, mais vide, *oratione locuples, rebus ipsis jejunior;* Ariston, moins philosophe encore, *in eo gravitas non fuit,* et d'autres que Cicéron nous fait connaître. Déjà, avant la scolastique, la science de mots avait eu de beaux jours.

Après le lycée, deux écoles remarquables se combattent et se disputent la morale : opposées sur tout le reste, on les voit se rencontrer sur le terrain de l'ontologie, et tenir toutes deux le même langage. Il y a, disent les Stoïciens, les idées naturelles et les notions artificielles; les premières correspondent aux choses réelles; les secondes ne sont que des notions générales, que des conceptions de l'esprit, comme l'idée du genre, et qui se forment graduellement par la comparaison des idées sen-

sibles; enfin, ils résument toute leur théorie de la connaissance par cette formule qui leur appartient : *il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été dans la sensation.*

Que disent les Epicuriens?

Il y a deux sortes de vérités : l'une réside dans les choses, l'autre dans le langage. La formation des notions générales s'obtient après avoir vu plusieurs objets particuliers, en écartant les différences qui les distinguent, pour ne réunir que ce qu'ils ont de commun. Le principe ontologique d'Epicure est assez connu, et celui des stoïciens ne l'est pas moins; si l'on était tenté de voir chez eux une substance autre que la substance corporelle, cette phrase de Plutarque nous expliquerait leur pensée : οἱ Στωικοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικά, πνεύματα γάρ. *Stoïci omnes causas statuunt corporeas, dicunt enim esse spiritus.* Or, tout le monde sait ce que veut dire le mot *spiritus* chez les anciens.

Les deux écoles que j'indique se sont occupées spécialement de philosophie pratique, en un mot de morale, et ils n'ont pas cru pouvoir se dispenser de rattacher leur doctrine à une base ontologique; ceci nous conduit à remarquer un fait important, et qui nous revèle le rôle de la métaphysique. Socrate avait essayé de détourner les esprits des hautes spéculations de l'ontologie, ainsi que des sophismes qu'elles avaient fait naître, et certes il avait raison, relativement à son époque; mais à peine est-il mort, que cette philosophie, qu'il avait

comme bannie, reparaît avec plus de force. Je ne dis rien en ce moment de Platon, ni d'Aristote; mais nous voyons les plus petites branches de l'arbre socratique se diriger dans le même sens. Pourquoi? C'est que la morale n'est qu'une conséquence, et que Socrate n'avait fait qu'ajourner l'examen et la recherche du principe, sans quoi il eût rendu impossible le but que doit se proposer la philosophie, et qui n'est autre chose que la morale elle-même; or, celle-ci a des conditions d'être qui ne peuvent être données que par la métaphysique. En effet, elle est basée sur la connaissance de tous les rapports qui rattachent l'homme à tous les autres êtres, sur les rapports métaphysiques, en un mot. Ainsi, soit donné à une société un principe métaphysique qui entraîne sa conviction, on verra cette société réaliser, dans la pratique, toutes les déductions morales qui sortent du principe; car l'homme ne peut pas marcher sans croyance, sa force est dans la foi : mais malheur à lui, malheur à tous, s'il ne s'anime qu'au souffle impur d'un grossier matérialisme. Cette prédomination du principe métaphysique explique l'irrésistible puissance qui pousse l'homme dans la voie des spéculations les plus hardies, et les premières tentatives de la philosophie qui répondent, comme au hasard, au sublime instinct d'une nature intelligente. Aussi, avant Socrate, il n'y a de vraiment philosophes que les écoles qui s'occupent d'ontologie, et celle d'Ionie n'a rien dit

de plus que Roscelin, sur le problème fondamental. Pour cette école, le critérium de toute certitude était dans les sens, la seule réalité dans la nature corporelle; Roscelin en a dit autant, ni plus ni moins : d'où je conclus que le nominalisme, comme système ontologique, n'est pas un fait nouveau; ce n'était qu'une manifestation nouvelle d'un fait aussi ancien que la pensée, et l'expression, sinon de la vérité, au moins d'un principe qui cherchait sa formule véritable. Mais une pareille doctrine ne pouvait être acceptée ni même tolérée par le catholicisme; aussi Roscelin l'apprit bientôt à ses dépens. En effet, à l'audition de ce nominalisme si net, si tranché, si exempt d'équivoque, et qui avait l'étonnant mérite d'une hardiesse inouïe en ces temps, une clameur sinistre s'éleva contre l'écolâtre de Compiègne : le petit nombre d'amis et de partisants qu'il avait dans l'auditoire l'abandonna, et Roscelin se vit seul pour répondre à l'accusation d'hérésie et d'impiété lancée contre lui. Dut-il être surpris à la vue de l'orage qui allait éclater sur sa tête? Non, sans doute, car il est impossible qu'il ne l'ait pas prévu; quoiqu'il en soit, l'élément dominant, le principe de l'autorité entra dès-lors directement en lice contre le principe philosophique : Roscelin eut la gloire d'être la première victime.

Renauld, archevêque de Reims, averti par la clameur publique, et lui-même effrayé de la doctrine énoncée par un de ses subordonnés, assem-

bla, en sa qualité de métropolitain, un concile à Compiègne, où Roscelin fut sommé de comparaître et de se rétracter. Ce n'était pas, en effet, pour se défendre, l'autorité avait alors toujours raison en fait, aussi la discussion était impossible, et le résultat du concile hors de doute. En présence de ses juges, Roscelin ne chercha pas à défendre son principe ontologique, car ce n'était pas un Ionien d'autrefois, disputant contre les Eléates; il avait compris sa position, et le seul effort qu'il tenta pour se sauver, fut de se donner pour complices quelques hommes dont l'orthodoxie imposât à ses juges, et qui choisit-il? Lanfranc de Pavie, et saint Anselme, alors abbé du Bec. Cette préférence, donnée à des hommes d'un catholicisme éprouvé, ressemble plutôt à un défi jeté par Roscelin à ses juges, qu'à un désir sincère de se faire absoudre de l'accusation d'hérésie. Lanfranc était mort, à la vérité; mais Anselme, son élève, et alors une des plus grandes renommées de l'époque, avait hérité de son savoir et de ses doctrines, et Roscelin, en le mettant nommément en cause, espérait le forcer à entrer en lice, et amener à discuter ceux qui ne le voulaient pas : une lettre de saint Anselme, écrite à cette occasion, et que je citerai tout à l'heure, semblerait le faire croire; car, dans cette lettre, le droit de discussion est dénié à Roscelin. Celui-ci, toutefois, pouvait encore avoir une autre raison pour appeler en cause Lanfranc et saint Anselme : ces derniers, dans leur enseignement au Bec,

avaient dû agiter quelque peu la question des universaux, et, sans se prononcer, sans voir toute la portée de la question, ils pouvaient avoir paru se prononcer pour le nominalisme, comme l'avaient fait Raban-Maur et tant d'autres. Quelle dut être la surprise et l'effroi du catholique Anselme, lorsque, comprenant, par Roscelin, ce que c'était que le nominalisme, il vit l'abîme sur le bord duquel il avait marché sur la foi de ses aveugles devanciers ; sa lettre est en même temps un arrêt contre Roscelin, et une justification pour lui-même :

« Comme je crois, écrivait-il à Fulcron, évêque » de Beauvais, qui avait été son disciple, comme je » crois que vous assiterez au concile que l'archevê» que de Reims doit tenir dans peu sur ce sujet, je » veux que vous soyez instruit de ce que vous devez » répondre pour moi, s'il est à propos. Quant à » l'archevêque Lanfranc, tant de personnages ver» tueux et savants qui l'ont connu peuvent rendre » témoignage qu'il n'a jamais dit rien de sembla» ble, et la mort le met à couvert de toute nouvelle » accusation. Pour moi, je veux que tout le monde » sache que je crois ce qui est contenu dans les trois » symboles, et quiconque en nie quelque chose, et » en particulier qui soutiendra le blasphème que » l'on attribue à Roscelin, qu'il soit anathème. *On » ne doit lui demander aucune raison de son erreur, ni » lui en rendre aucune de la vérité que nous soutenons.* » Car ce serait une extrême simplicité de mettre en » question notre foi si solidement établie, à l'occa-

» sion de chaque particulier qui ne l'entend pas. Il » faut défendre notre foi, par raison, contre les in- » fidèles, mais non pas contre ceux qui portent le » nom de chrétiens. Je vous prie de porter cette » lettre au concile, ou si vous n'y allez pas, de l'y » envoyer par quelqu'un des vôtres, pour y être lue » publiquement, s'il est besoin. »

Si Roscelin avait espéré que le principe de l'autorité ne prévaudrait pas entièrement à son égard, contre le principe philosophique, on voit qu'il s'était grandement trompé : il ne lui restait donc plus qu'une chose à faire, se rétracter ou subir les conséquences de son obstination. On dit que, menacé de mort, il prit le premier parti, et qu'il se rétracta. Il est vrai que le peuple, ameuté contre lui, voulait le massacrer, et saint Anselme nous l'apprend lui-même. Mais si véritablement il se rétracta aux yeux de ses juges, pourquoi fut-il obligé de quitter la France, et de se réfugier en Angleterre? Quoiqu'il en soit, Roscelin se vit à peine à l'abri de la violence, qu'il rentra dans ses droits de libre penseur, et se déclara de nouveau nominaliste : *in suâ perseverantem sententiâ*, nous dit encore saint Anselme.

Le concile de Compiègne, assemblé en 1092, pour juger et condamner un écolâtre qui faisait de la philosophie sans regarder autour de lui, n'est pas un fait à négliger dans l'histoire des idées, et la forme employée dans la procédure, si l'on peut se servir de ce mot, ajoute encore à son impor-

tance. De quoi s'agissait-il au fond? Etait-ce uniquement de blâmer un individu, de lui arracher quelques paroles de rétractation, ou de le frapper du glaive, s'il résistait? Mais il y avait en jeu plus que la cause d'un homme; il y avait celle des idées, celle de la philosophie, la cause de l'avenir. Il y avait la lutte de deux éléments sociaux qui se disputaient l'esprit humain. Ce n'était plus ici, comme pour Bérenger, une question philosophique au fond, il est vrai, mais tellement enveloppée dans les formes dogmatiques de la théologie chrétienne, qu'on ne voyait alors en elle qu'une hérésie; il y avait dans le nominalisme un système entier de métaphysique dont la proposition de Roscelin, sur la Trinité, n'était qu'une conséquence, et une conséquence amenée forcément par le raisonnement, ce qui la rendait plus répréhensible encore. Allons plus loin, ce n'était pas le matérialisme seul, ou mieux un système sur la métaphysique, qui alors était repoussé et condamné à rentrer dans les replis secrets de la pensée; c'était le problème entier de la substance, la question philosophique par excellence. Mais telle est l'impuissance de la force contre notre nature, que ceux-là qui, en condamnant Roscelin, voulaient abattre la raison, allaient ouvrir à cette même raison une carrière nouvelle : le réaliste Anselme allait faire de l'ontologie, comme le nominaliste Roscelin, et servir d'organe à un système qui ne méritait pas moins que celui de son adversaire, la censure des conciles et la haine du

principe de l'autorité. Roscelin, donc, succombait comme homme, mais non comme philosophe; il cédait devant la violence, *metu mortis*, mais non devant la conviction, et loin du bûcher, il redèvenait l'homme du problème ontologique!

Essayons de le suivre en Angleterre.

Quoique les documents précis nous manquent sur sa vie, on peut regarder comme certain que sa lutte en Angleterre, contre saint Anselme et le clergé anglais, eut lieu de 1093 à 1095. Il est évident, d'ailleurs, que les deux adversaires débarquèrent, à peu près à la même époque, sur le rivage de la Grande-Bretagne : l'un en fugitif et en proscrit, quittant la France pour sauver sa vie; l'autre, glorieux et honoré, et venant poser sur sa tête la mitre d'archevêque : ajoutons, toutefois, que l'abbé du Bec ne recherchait pas cet honneur. Ce fut en 1093, qu'il monta sur le trône archiépiscopal de Cantorbéry, et comme le concile de Compiègne avait eu lieu cette année, et même, selon quelques-uns, un an plus tard, il suit que le réalisme et le nominalisme ne se sont quittés, en France, que pour se rencontrer immédiatement en Angleterre. Le chanoine de Compiègne, comme plus tard Occam, son fidèle représentant, était persécuté, mais non pas dompté, et encore bien moins convaincu, puisque la première chose qu'il fit, à peine débarqué, fut de se rétracter.

L'état des lettres, en Angleterre, était loin d'être alors ce qu'il avait été précédemment; l'invasion

normande leur avait porté un coup funeste, et dont elles furent long-temps à se remettre, malgré les efforts de Lanfranc et de saint Anselme. Chassées, par les envahisseurs, de presque tous les monastères, les lettres et la philosophie n'avaient souvent d'autre asile qu'une grange ou quelque lieu semblable. Au dire d'Ingulphe, l'université de Cambridge n'eut pas d'autre origine. Il raconte qu'elle fut fondée environ l'an 1109, par Joffrid, abbé de Catchar : celui-ci fit venir des écolâtres d'Orléans, et une grange les reçut d'abord. Dès le matin, dit le chroniqueur, frère Odon enseignait la grammaire; à six heures, frère Ferric, très-habile dans la dialectique, *acutissimus sophista*, faisait des leçons sur la logique d'Aristote, d'après les commentaires de Porphyre et de Boëce. Peut-être, fut-ce aussi dans une grange ou en plein vent que Roscelin se fit entendre; ce qui est certain, c'est que les auditeurs ne lui manquèrent pas, et que saint Anselme se vit bientôt forcé de prendre la plume, et ce fut alors qu'il composa son traité *de Fide Trinitatis.*

Cependant, malgré saint Anselme, presque toujours brouillé avec la cour, il est à croire que Roscelin aurait pu rester en paix dans son exil, et y vivre tranquille; les Normands s'occupaient d'autre chose que de controverse, et les intérêts de la religion n'étaient pas ce qui les touchait le plus; mais il souleva contre lui un ennemi nouveau, en attaquant les mœurs du clergé. C'était là

un crime impardonnable et une hardiesse dont Roscelin seul était capable, si l'on songe à sa position. Voyez-vous cet homme, dont l'audace philosophique est punie par l'exil, *exilio punita,* et qui va, sans hésiter, livrer un nouveau combat. Il avait tout à craindre et rien à gagner dans cette lutte; mais nulle considération personnelle ne pouvait arrêter un homme qui avait osé soulever contre lui tout ce que l'église de France avait de plus illustre et de plus puissant. Peut-être voulait-il se venger, sur d'indignes ministres, des persécutions qu'il éprouvait au nom d'une religion si mal représentée; mais ses représailles étaient d'autant plus irritantes, qu'elles étaient malheureusement trop bien fondées. Les hommes comme saint Anselme étaient rares en Angleterre. On ne peut, en effet, se faire une idée de la dissolution qui régnait alors dans le clergé anglais; mais l'exemple partait de haut. Le chapelain du roi Guillaume-le-Roux, et qui fut évêque, était le fameux Ralf, surnommé le flambard ou la torche dévorante, l'un des plus abominables Normands de son époque. Lorsque les mieux intentionnés d'entre les évêques eurent arrêté une règle de conduite pour les membres du clergé, ils demandèrent au roi Henri Ier de fortifier de toute son autorité royale l'obligation du célibat pour le clergé. Henri accepta avec empressement, puis il vendit publiquement, à quiconque voulait l'acheter, le droit de transgresser les canons. Que pouvait Roscelin contre ce débor-

dement qu'il voulait arrêter? Attirer sur lui la haîne de ceux qu'il voulait censurer, et c'est ce qui arriva. Ceux qui avaient toléré le philosophe, et pris son parti, peut-être, contre Anselme, jetèrent des cris de fureur contre le censeur de leur conduite déréglée. Il fut donc persécuté de nouveau, et, pour éviter la mort, il se vit contraint de revenir en France. Ce fut alors que, sans asile, errant et repoussé de tous, il paya chèrement son rôle de novateur et de critique. Ses ennemis ne lui ont pas rendu justice en cette occasion; lui reprocher durement, comme l'a fait Abailard, sa fuite d'Angleterre, c'était prendre la défense des faits qu'il condamnait, et certes l'abbé de saint Gildas aurait dû faire un retour sur lui-même avant d'écrire, contre Roscelin, le passage suivant : « *Ab utroque regno in quo conversatus est, tam an-» glorum scilicet quam Francorum, cum summo dede-» core expulsus est.... ut ad regis anglici imperium ab » anglia turpiter impudens ejus contumacia sit ejecta » et vix tum cum vita evaserit.* » De deux choses l'une : ou Abailard lui reproche d'avoir persévéré dans son système philosophique, *contumacia*, et alors son langage est indigne d'un philosophe qui, lui aussi, avait beaucoup souffert pour la liberté de penser; ou il lui reproche sa fermeté courageuse en présence d'une immoralité profonde, alors il est heureux pour Abailard que ses actions valent mieux que ses paroles. Grâce à cette haîne si peu clairvoyante, nous savons que Roscelin eut

à subir de rigoureux châtiments, et jusqu'au supplice du fouet, sans que, pour cela, il ait renoncé à ses opinions. « *Et in ipsa*, dit encore Abailard, » *cujus pudore canonicus dicitur, beati Martini ecclesia, nunquam, ut aiunt, a canonicis verberatus, morem solitum servaverit.* » Rien ne put l'ébranler, et c'est ici que se montre cette fermeté qui l'honore : Réduit aux abois, il s'adressa à Ives, soit pour rentrer dans ses droits, soit pour obtenir une place dans son église, s'il est vrai, comme quelques-uns le croient, qu'il ait fait primitivement partie de celle de Beauvais, et non de celle de Chartres, comme je l'ai dit. Ives avait étudié d'abord sous Lanfranc de Pavie, au prieuré du Bec; mais ensuite il étudia dans l'abbaye des chanoines réguliers de St.-Quentin de Beauvais : ce qui pourrait faire croire qu'il avait été ou le disciple, ou du moins le condisciple de Roscelin; nous voyons, en effet, que, tout en paraissant blâmer la doctrine du nominaliste, il ne montre aucun éloignement pour sa personne. Il refusa de le recevoir, mais il lui en donna la raison : il craint, lui écrit-il, que sa présence ne soulève le peuple, et qu'il ne soit lapidé : « *Et tuo nomine audito et pristina conversatione tua,* » *more suo solito, ad lapides convolarent et lapidum* » *aggere præfocarent.* » Il l'engage à renoncer à sa doctrine, *restat igitur ut palinodiam scribas,* preuve évidente que Roscelin ne s'était pas véritablement rétracté. A ce prix, Roscelin va retrouver le calme, il rentrera dans ses droits, il aura un bénéfice :

Roscelin refusa. Ives reconnaît toutefois qu'il a été dépouillé injustement, et qu'il est, avant tout, victime de l'avarice : *te nudavit quorumdam violentorum rapax avaritia*. La profession de foi demandée ne parut donc pas, loin de là : en 1121, le vieil athlète, frappé de tant de coups, se lève une dernière fois contre un nouveau lutteur dont il pouvait connaître la force et la puissance, ce fut contre Abailard. On vit le nominalisme, poursuivi au nom du dogme de la Trinité, attaquer au nom du même dogme un système philosophique opposé; c'était là une tactique habile et que l'opiniâtre Breton avait sans doute adoptée pour revenir, encore une fois avant de mourir, sur cette philosophie à laquelle il avait voué son existence, et sacrifié son repos. L'explication d'Abailard sur la Trinité fut condamnée par le concile de Soissons, en 1121, comme étant platonicienne : or, le nominalisme étant l'opposé du platonisme, il suit qu'en attaquant Abailard sur ce point, Roscelin faisait encore du nominalisme. Ce fait est le dernier de sa vie que nous connaissions : il serait donc important de savoir quel âge il pouvait avoir alors; mais si nous n'avons rien de précis, nous pouvons arriver par le calcul à une probabilité qui ne sera pas très-éloignée de la vérité. Le concile de Compiègne eut lieu en 1092; de cette époque à 1121 il y a 29 ans; Abailard naquit en 1079, et de là à 1092 il y a 13 ans. Si donc nous admettons que lorsqu'Abailard avait 13 ans, Roscelin en avait 30, il en

résultera qu'en 1121, Roscelin aurait eu 72 ans; ce calcul n'offre rien d'inadmissible, et nous pouvons par conséquent l'admettre sans trop nous écarter de la vérité, et comme il ne dut pas vivre bien long-temps après, nous savons approximativement le temps qu'il a vécu. Cette vie, comme on l'a vu, ne fut pas inutile à la philosophie et à la liberté de penser : esprit vigoureux et original, Roscelin posa nettement son système, et ne recula pas devant les conséquences; de plus, il ne se démentit jamais. Si cela était, le réalisme n'aurait pas manqué de le publier comme sa plus belle victoire, et l'histoire, muette sur les dernières années de sa vie, aurait une fois de plus prononcé le nom de Roscelin, pour nous apprendre que le nominalisme avait été renié par son plus illustre représentant.

Pour ne rien omettre de ce qui a été dit sur Roscelin, j'ajouterai que le père Mainferme, de l'ordre de Fontevrault, et apologiste de Robert d'Arbriselle, accuse Roscelin d'avoir écrit contre ce même Robert; mais d'un autre côté, cette lettre est attribuée à Geoffroi de Vendôme, qui reprochait au bienheureux Robert, espèce de Loyola du XII[e] siècle, l'audace avec laquelle il bravait les tentations de la chair au milieu des filles de mauvaise vie qu'il voulait convertir.

Tel fut Roscelin, tel est le système philosophique qu'il a élevé si haut, et que le moyen-âge a a appelé le *nominalisme;* lui seul suffirait à prou-

ver que cette époque a eu aussi sa philosophie ; il montrait aussi avec quelle vigueur l'esprit nouveau se préparait à entrer dans le sanctuaire de la science, et à sonder les mystères de l'inconnu.

CHAPITRE VI.

SECONDE ÉPOQUE.

Suite du Nominalisme.

Avec Roscelin, l'éclat de l'école qu'il avait fondée s'éteignit; mais le nominalisme n'était pas mort avec son auteur, pas plus que l'idéalisme avec J. Scot : s'il se montre avec moins d'audace et de liberté; s'il recule devant les conséquences, c'est que le sort du maître pouvait intimider les disciples. Par là, nous avons un exemple frappant de tout ce que peut un élément social sur le développement de la pensée. Les conséquences du nominalisme étaient immenses, et devaient être arrêtées; mais en même temps, la philosophie tout entière était comprimée, et l'élément religieux aurait mis son avenir en péril, si le fait eût été possible. Il n'en fut rien, et le cours de la pensée, arrêtée dans

son élan, se rejeta avec plus de force encore dans une voie contraire, sans déserter entièrement la première. Ainsi, après Roscelin, le nominalisme n'a plus un nom propre qui domine la foule, plus d'étoile pour guider ceux qui voulaient encore marcher dans ce monde de la pensée; mais le sort du maître ne fut pas la seule raison de la marche ultérieure du nominalisme. Aussi long-temps que celui-ci reste indécis et sans caractère prononcé, il occupe les esprits ; on sent qu'il lui reste quelque chose à dire : mais après Roscelin, sa mission est remplie, et dès-lors, il faut être nominaliste comme le maître, ou rentrer dans l'ombre, si mieux l'on n'aime prendre une autre route. Quelques-uns choisirent le premier parti, et le nominalisme continua sourdement, et par voie détournée, jusqu'au jour où parut Jean d'Ockam. Il ne s'agit donc pas ici de le suivre à la faible lueur de quelques noms propres; un seul homme, en le combattant, lui sauve la vie, pour ainsi dire, et lui ouvre l'avenir : nous aurons lieu de nous en convaincre en parlant d'Abailard. Bornons-nous donc à signaler les traces du nominalisme, et à constater sa présence après la mort du chef de l'école.

Jean de Salisbury nous apprend « que le nominalisme s'évanouit à peu près avec son auteur; » mais en même temps, comme pour se démentir, il ajoute que les nominaux se divisaient en trois sectes : la première faisait consister les universaux

dans les termes seuls; la seconde les voyait dans ses propositions, et la troisième les plaçait dans les nations de l'entendement. (Voy. M. Dégerando.)

Nous avons d'autres témoignagnes : l'abbé Lebeuf, dans ses dissertations sur l'histoire de Paris, cite un passage d'un poëme de Godefroy, où il est question du nominalisme. Ce Godefroy ne peut être que celui auquel on donna le surnom de Viterbe, du lieu de sa naissance; il est auteur d'une chronique qui part de la création du monde, et qui va jusqu'en 1186, et qui porte le titre pompeux de Panthéon. Ainsi, un siècle environ après la condamnation de Roscelin, le nominalisme attire encore l'attention des chroniqueurs et la colère des philosophes. En effet, un autre Godefroy, chanoine de Saint-Victor, parle encore des nominalistes dans un de ses ouvrages, *fons philosophiæ*, et montre assez, par l'âpreté de son langage, qu'il est un des héritiers de Guillaume. Il lui suffisait que les disciples de Robert de Melun eussent l'air de se rapprocher des nominalistes, pour qu'il se crût en droit de les injurier : à ses yeux, ils ne sont pas des philosophes, ils ne sont rien : *igitur pro nihilo licet hos censere.* Robert de Melun, dont parle Godefroy, était un anglais, qui vint étudier en France, et qui professa à Melun, d'où lui vint son surnom; il fut, par la suite, évêque d'Erford. Ce n'était pas un nominaliste comme Roscelin, mais bien comme Abailard; car ce dernier était traité comme tel par le plus grand nombre de ses ennemis. Albéric de

Reims lui donnait hautement ce nom, et en cela, il n'était pas uniquement inspiré par la haine personnelle qu'il portait à Abailard; un métaphysicien qui ne voulait pas du réalisme, qui l'avait écrasé sous tant de si puissants arguments, devait tenir de bien près au nominalisme, sous peine de ne rien être : mais on ne pouvait pas dire d'Abailard comme des disciples de Robert de Melun.

Si la vérité tenait à un nom propre de plus ou de moins, à un argument ajouté à d'autres, et qui, sans augmenter la valeur du système, augmente le nombre des motifs qu'il a fait valoir, je pourrais m'étendre encore sur le nominalisme. Je pourrais emprunter à ce même Abailard quelques passages qu'il réfute, et qui n'appartiennent pas à Roscelin personnellement; mais la philosophie n'est pas dans un détail inutile. Ce que nous avons dit est plus que suffisant pour faire connaître la grande école dont Roscelin est le type; quant aux noms propres, on ne doit s'arrêter qu'aux chefs, et après eux ne plus voir que la science.

Si, pour être véritablement nominaliste, il fallait avoir adopté rigoureusement les formes du système, et partir ostensiblement de la logique pour arriver à l'ontologie, je devrais clore ici la liste des nominaux de la seconde époque. Mais le nominalisme n'étant qu'une forme du problème de la substance, tous ceux qui ont agité, de près ou de loin, la même question, quoique d'une manière différente, doivent être rangés sous le même dra-

peau : on doit donc regarder comme nominalistes, tous ceux qui, au point de vue ontologique, se rapprochent de Roscelin ; car l'idée emporte la forme, et ce n'est pas cette dernière que nous étudions. Par ces motifs, je n'hésite pas à mettre Guillaume de Conches au nombre de ceux qui, sans être nominalistes de nom, le sont de fait ; il appartient à cette grande école du moyen-âge, qui a étudié la métaphysique dans un sens opposé à l'idéalisme. Je sais que tout d'abord on peut attaquer cette proposition, en me citant Guillaume de Conches lui-même, qui déclare, en plusieurs endroits, qu'il se conforme à la doctrine de Platon. Qu'a-t-il voulu dire par-là ? Rien autre chose, sinon qu'il n'a pas choisi Aristote pour guide, ou plutôt Boëce ; qu'il n'a pas fait de la philosophie à la manière de ceux qui ont pris pour point de départ la phrase de Porphyre : tout cela est vrai, et Jourdain a remarqué qu'Aristote n'est cité que deux fois dans son traité des substances physiques, et c'est tout simple : à cette époque, on ne connaissait guère, du philosophe de Stagyre, que ce qui avait trait à la logique, et comme Guillaume de Conches voulait faire de la philosophie première, sans se soumettre à la forme du nominalisme, il ne pouvait prendre pour guide un ouvrage qu'il ne connaissait pas. Suit-il de là qu'il est un platonicien ? un alexandrin ? un réaliste ? Non ; au génie près, Guillaume de Conches est au nominalisme ce que J. S. Erigène est au réalisme ; il est

un de ceux qui ont compris le vrai but de la philosophie, et qui ont cherché à l'atteindre à leur manière, et d'après quelques inspirations de l'antiquité, et ces inspirations ne lui sont pas venues de Platon seul. La vérité est qu'il règne dans ses écrits un mélange de doctrines assez rarement liées par des rapports naturels ; il cite au hasard, il cite souvent : ici Platon, là Senèque, ailleurs Boëce, plus loin Constantin. L'étude que Guillaume de Conches avait faite de ce dernier est à remarquer ; elle nous explique sa tendance vers la métaphysique du nominalisme. Constantin est le premier traducteur des écrits arabes ; la médecine fut l'objet principal de ses études ; enfin, il passe pour le fondateur de l'école de Salerne. De là, cette complaisance avec laquelle Guillaume se livre à l'étude de l'homme physique ; à tel point que son anthropologie n'est qu'un livre de médecine, sous une forme plus générale. On peut en juger par les titres suivants de quelques-uns des chapitres de l'ouvrage : *De spermate, de matrice, de stomaco, de vesica, de capite, qualiter capilli crescunt, quare fœminæ et pueri carent barba, de cerebro, de visu, de auditu*, etc. Est-ce là de la philosophie réaliste ? Et celui qui se croyait un fidèle disciple de Platon, ne marchait-il pas sur les traces d'Aristote, dans la voie ouverte par Constantin ? Peut-on douter, maintenant, que celui qui a étudié l'homme de cette manière, ait étudié l'ontologie dans le même sens, et au point de vue nominaliste ? Certes, il n'a pas été comme

Roscelin, jusqu'aux limites dernières; soit faiblesse de logique, soit prudence, soit plutôt indécision et absence d'une doctrine métaphysique bien arrêtée. Guillaume de Conches est parfois inconséquent, mais il ne faut pas s'en étonner; les philosophes comme Roscelin ne sont pas communs. Il n'existe, toutefois, aucun doute sur le caractère général de la philosophie de Guillaume de Conches : on connaissait déjà de lui son grand ouvrage, *magna de naturis philosophia*, œuvre souvent indigeste, où domine, au point de vue ontologique, le système de Démocrite et d'Epicure, lesquels sont fort loin du réalisme et de Platon. M. Cousin nous a fait connaître deux autres ouvrages du même auteur, dont le premier, *philosophia secunda*, est un dialogue entre le philosophe et son disciple, sur l'homme; j'en ai cité quelques titres de chapitres, et il faut remarquer que parmi tous, au nombre de trente-cinq, il y en a tout au plus cinq qui traitent de l'homme comme être intellingent; l'ontologie nominaliste est toujours l'idée dominante. Le dernier, *tertia philosophia*, n'est qu'un abrégé de cosmographie. Ce dernier, dit M. Cousin, est tiré de ce que Guillaume avait dit sur ce sujet, dans sa *philosophia minor*, laquelle n'est qu'un abrégé de la *magna de naturis philosophia*. En somme, celui-ci est résumé dans les deux précédents que je viens de citer, et qui donnent une idée complète de la philosophie de Guillaume de Conches. Je choisirai, dans le premier, un passage où notre

philosophe était mis eu demeure de s'expliquer nettement, et où le platonisme ne pouvait faire faute. Or, nous y trouvons le nom de Platon, mais rien plus ; c'est le chapitre sur l'âme, dans lequel Guillaume de Conches se montre plus péripatéticien qu'Aristote lui-même. Lisons :

DE ANIMA.

PHILOSOPHUS.

« *Est igitur anima hominis spiritus qui corpori* » *conjunctus est. Idoneitatem discernendi homini con-* » *fert et intelligendi. Constat igitur homo ex duobus,* » *videlicet ex anima rationali et corpore.* »

Telle est la proposition posée par le philosophe chrétien. Mais qu'est-ce que cette âme ? D'où vient-elle? Comment est-elle unie au corps? Toutes questions qui donnent lieu à des raisonnements que le philosophe n'ose pas faire lui-même.

DISCIPULUS.

« *Cum corpus et anima sint de constitutione homi-* » *nis, vel anima est apposita corpori, vel commixta,* » *vel concreta, vel conjuncta. Sed si appositum illi, et* » *extra ipsum est. Item omne quod est appositum ali-* » *cui, fortius exercet vires in exteriori parte illius* » *quam in interiori. Ignis appositus mihi plus me ac-* » *cendit extra quam intus, aqua apposita plus humec-* » *tat. Sed anima magis exercet vires suas in nostris in-* » *terioribus quam in exterioribus ; non ergo corpori* » *apposita. Si igitur corpori mixta esset, ex illis duo-* » *bus unum fieret, neutro remanente quod prius erat,*

» *ut cum aurum et argentum in commixtione electri*
» *misceantur. Cum igitur in homine utrumque suum*
» *esse obtineat, non est mixta corpori. Si corpori con-*
» *creta est, tunc in qualitatem corporis est versa, ut*
» *aqua in qualitatem salis; quod non est verum. Si est*
» *conjuncta, cum proprius locus spirituum cœlum sit,*
» *et omnis res quod suum est appetit atque suum con-*
» *trarium fugit, quid est quod se tam in immundo vase*
» *conjungit, et eam amare facit?* »

Ainsi, cette âme, d'après le disciple, n'est pas jointe au corps extérieurement; il n'y a pas, non plus, fusion entre eux; encore moins prend-elle sa nature concrète et corporelle. Qu'est-ce donc que cette âme, et comment se trouve-t-elle unie au corps? Voici la réponse :

PHILOSOPHUS.

« *Quia causam philosophicam quæris, illam accipe.*
» *Omni enim animæ tantus amor proportionis et con-*
» *cordia a Deo datus est, ut etiam in sonis qui extra*
» *ipsum sunt penitus illa delectetur. Et hoc est quod*
» *Plato significare voluit, cum Deum animam ex mu-*
» *sicis consonantiis constituisse narravit. Corpora nam-*
» *que humana ex quatuor elementis proportionaliter et*
» *concorditer conjunctis sunt constituta. Hæc proportio*
» *animam allicit, et corpori conjungit, et in corpore*
» *retinet. Et si propriè et vere velimus loqui, dicemus*
» *animam nec corporis ejus qualitates, sed proportionem*
» *et concordiam quibus partes corporis sunt conjunctæ*
» *diligere; unde ea quæ hunc proportionem, conservant*

» *appetit, et quæ illam destruxerint, fugit. Sed ex quo* » *incipiunt elementa discordare, abhorret anima cor-* » *pus, et ab eo separatur.* »

C'est donc l'harmonie qui allèche l'âme, l'attire et la retient ; cette harmonie dépend du corps, composé de quatre éléments : si Guillaume de Conches n'avait pas lu Aristote, il pouvait fort bien savoir quelque chose de ses disciples Dicœarque et Aristoxène, car il les reproduit presque mot pour mot. Eux aussi avaient dit, le dernier surtout, et contradictoirement à son maître, que l'âme consiste dans l'harmonie, que cette harmonie dépend de l'organisation du corps, et que celle-ci détruite, l'âme la quitte, c'est-à-dire n'est plus. Au moyen-âge, Aristote était mal connu, et une version arabe-latine donnait, en la lui attribuant, cette définition de l'âme : « *Anima est prima perfectio corporis* » *naturalis organici habentis vitam ni potentia.* » Elle se rapporte parfaitement à ce que dit Guillaume de Conches : c'est Guillaume d'Auvergne qui la cite pour la réfuter. Notre auteur cite Platon, mais écoutons celui-ci parler de l'âme, dans son Phédon et ailleurs : « Il faut, dit-il, réserver le nom d'âme pour le principe de la sensibilité et de la pensée, celui-ci est unique et simple ; car le sujet qui juge est identique au sujet qui perçoit et qui sent.... Elle émane de l'intelligence suprême ; elle est immatérielle ; elle échappe aux sens, et n'est point sujette au changement. Le corps et l'âme, quoique différents par leur nature, se trouvent

étroitement unis, exercent l'un sur l'autre une influence réciproque, et la santé de l'homme consiste à les maintenir dans une constante harmonie. »

Ce langage de Platon est un peu différent de celui de Guillaume de Conches, et on pourrait dire que l'élève de Socrate est plus chrétien que le scolastique du XIIe siècle; chez le premier, aussi, il y a de l'harmonie, mais on voit comment il l'entend. A la vérité, il y a du pytharogréisme dans Platon, et c'est là sans doute ce qui a trompé Guillaume dans les fragments de lecture où il a trouvé du Platonisme.

DISCIPULUS.

« *Si anima corpori est conjuncta, estne in una parte* » *illius, aut in quibusdam, aut in singulis tota?* »

PHILOSOPHUS.

« *Nulla pars humani corporis est in qua anima tota* » *non sit; non tamen idem operatur in omnibus.* »

DISCIPULUS.

« *Si in manu hominis tota est anima, abscissa* » *manu, separabitur anima à corpore.* »

PHILOSOPHUS.

« *Si tota esset in manu, itaque non esset tota in* » *alio membro, valeret tunc tua objectio. Etsi igitur* » *manus in qua est tota absciditur, remaneret tamen* » *in aliis membris in quibus prius erat tota.* »

L'argument du disciple est assez pressant, et pour que la réponse du maître ait un sens, il faut

reconnaître que l'âme est une force ; cette force est dans toutes les parties du corps ; une main coupée n'ôte pas au reste du corps la vertu d'agir. Or, qu'est-ce que l'âme, selon Aristote? C'est la force du corps organisé, *l'entéléchie;* d'abord assoupie et en puissance, elle peut se déployer, se produire, et par là devenir la force manifestée et en acte. Ainsi, entre Aristote et l'écolâtre du XIIe siècle, il y a la différence d'un mot : *entéléchie.* Il était loin de se croire si près de celui qu'il disait ne pas connaître, mais il était conduit par le principe ontologique de sa philosophie; d'un autre côté, il n'était pas non plus si loin de Platon, et c'est ici que se montre la vraie valeur de Guillaume de Conches, comme philosophe. Il semble, en effet, que ce vieux penseur du moyen-âge, ait confusément pressenti ce que Leibnitz a si bien exprimé six siècles plus tard avec tant de grandeur et de puissance; on le voit faire quelques efforts pour introduire dans l'être humain l'actualité et la réalité aristotétique. La force de Leibnitz, sa monade, c'est l'entéléchie. Guillaume de Conches est donc le premier, à son époque, qui a entrevu ce côté important de la philosophie, et il aurait ouvert une route nouvelle s'il l'eût osé, si l'élément dominant n'eût refoulé sa pensée. Mais quand son disciple s'apprête à le pousser de nouveau, et lui dit, en réponse à ce qu'il vient d'entendre : « *Cui sententiæ accedis, an illo-* » *rum qui dicunt omnes animas simul creari?* » Guillaume répond : « *Christianus sum, non academicus.* »

Dans sa manière de philosopher, il n'est pas plus l'un que l'autre, l'indécision semble former la base de son caractère, et de là vient le mélange d'idées qu'on trouve dans ses écrits; de là vient sans doute encore cette intention qu'on lui prête d'avoir voulu concilier Aristote et Platon. La chose eût été un peu difficile pour lui, qui ne connaissait guère Aristote que sur la foi de quelques citations. On prétend qu'il voulut aussi leur associer Epicure et Démocrite. (Voy. M. Dégerando.) La vérité est qu'on trouve de tout dans Guillaume de Conches, et que la doctrine atomique est l'élément qui domine dans sa métaphysique; c'est précisément pour cette raison que je crois devoir le ranger parmi les nominalistes. La seule différence entre eux et lui consiste dans la méthode. Le nominalisme de Roscelin part d'une psycologie imparfaite, à la vérité, puisqu'il n'admet pour *criterium* de certitude que les sens, mais qui le conduit avec ordre à sa métaphysique; Guillaume part de la métaphysique, procède sans méthode, et finit par l'individu auquel il arrive sans une idée bien nette de ce qu'il doit dire et penser. Mais remarquons de nouveau, à sa louange, qu'il a le premier, au moyen-âge, entrevu l'idée philosophique développée par Leibnitz. Je terminerai ce que j'ai cru devoir dire sur Guillaume de Conches par quelques détails biographiques qui expliqueront l'indécision qui fait le caractère principal de sa philosophie.

Son grand traité, *magna de naturis philosophia,*

avait paru. Là, il avait parlé de tout, mêlant les idées de Platon, d'Abailard, d'Aristote et d'autres, pour expliquer le monde, la Trinité, les éléments, l'homme. Guillaume de St.-Thierri l'ayant lu, et croyant y voir de l'hérésie à la manière d'Abailard, le dénonça *à son oracle*, l'abbé de Clairvaux : Guillaume de Conches, accusé, reconnut bien vite *ses erreurs*, et se dénonça lui-même publiquement. En tête de son *Dragmaticon philosophiæ*, dialogue entre lui et son élève, le comte d'Anjou, se trouve un prologue où, après avoir annoncé qu'il va traiter des substances physiques, il rappelle qu'il a déjà écrit sur pareille matière, « mais qu'étant fort jeune lorsqu'il y mit la main, l'ouvrage se ressent de l'imperfection de ses connaissances d'alors. » Il part de là pour énumérer plusieurs des points condamnés, et il termine en disant : « Je ne citerai point ici tous les écarts dans lesquels je suis tombé; mais, par le soin que je prendrai de les éviter dans l'ouvrage que voici, on verra que je les mets au rang des erreurs et des sottises. » Voilà qui explique suffisamment ses réticences.

Il eut, de plus, à combattre un autre obstacle, la secte des Cornificiens. Jean de Salisbury nous apprend qu'après avoir long-temps résisté à ces sophistes, qui avaient la prétention d'enseigner toute la philosophie en deux ans, Guillaume se laissa entraîner par leur exemple, pour ne pas voir déserter son école.

Guillaume naquit en 1080, à Conches, village près d'Evreux, et dont il prit le nom, d'après l'usage du temps : il enseigna la grammaire et la philosophie, et compta parmi ses élèves Jean de Sarrisbery ou Salisbury, qui eut aussi pour maître Abailard. Guillaume de Conches mourut vers le milieu du XIIe siècle.

CHAPITRE VI.

SUITE DE LA SECONDE ÉPOQUE.

RÉALISME.

Saint Anselme.

La persécution dirigée contre un système philosophique est une bonne fortune pour l'esprit humain : ainsi le nominalisme condamné par le concile de Compiègne, exilé dans la personne de Roscelin, enfante le réalisme. Guillaume de Champeaux aurait pu dire de Roscelin ce que Carnéade disait de Chrysippe : c'est l'écolâtre de Compiègne qui a fait l'écolâtre de Notre-Dame. De tout temps la lutte a été une condition inévitable du progrès ; c'est par là que le nominalisme et le réalisme ont tous deux, par leur choc, utilement servi la philosophie. Mais si le premier n'avait pas attendu l'écolâtre de Compiègne pour se montrer, le réalisme aussi avait déjà brillé, et avec un grand

éclat, avant Guillaume de Champeaux et saint Anselme. Une des deux solutions données par Boëce était en sa faveur, et de plus, il avait pour lui l'esprit du christianisme, et comme un fond de noblesse et de grandeur qui assurait son avenir. Ainsi, une explication différente du problême de la substance se fait jour à côté du nominalisme, et sort de la même source, savoir, de la phrase de Porphyre rapportée par Boëce. Raban-Maur est encore ici un indicateur précieux; bien qu'il donne la préférence à la solution péripatéticienne, et qu'il soit, par suite, beaucoup moins explicite sur le réalisme. Il en est de même au xᵉ siècle, et l'anonyme signale également ce dernier système, comme on a pu le voir par ce passage que j'ai cité : *incorporalia solummodo dicuntur.* J'ai mentionné deux fragments qui tous deux appartiennent au système métaphysique dont le réalisme n'est qu'une forme, et en suivant les traces de celle-ci, nous trouvons qu'entre le xᵉ siècle et saint Anselme, il y eut un homme qui professa le réalisme, et l'environna d'un grand éclat; ce fut Odon de Cambrai.

Odon de Cambray, plus connu, comme dialecticien, sous le nom de maître Oudart, ne procède pas, ainsi que semble le croire M. Cousin, de Guillaume de Champeaux. Il est certain, au contraire, qu'il professait avant ce dernier. En effet, ce fut en 1092 qu'Odon reçut, de l'évêque de Tournay, Rabod, les restes d'une abbaye ruinée par les Normands, et qu'il y fonda le monastère de St.-Martin.

Avant cette époque, il avait enseigné pendant cinq ans à Tournay, et précédemment, il avait professé le réalisme à Toul ; c'est ce que nous apprend Dachery, en son spicilége, et l'histoire ecclésiastique. Ainsi, dix ans au moins avant 1092, c'est-à-dire en 1082, maître Oudart enseignait déjà à Toul, et Guillaume de Champeaux n'apparaît qu'en 1113, et, en supposant qu'il eût été nommé écolâtre dix ans avant cette époque, il serait encore postérieur à Odon ; enfin, nous savons que celui-ci mourut en 1113, et Guillaume de Champeaux en 1121. De tout cela, il résulte évidemment que maître Oudart n'est pas le disciple de Guillaume, et que ce dernier, au contraire, n'est peut-être que son successeur dans le réalisme. Voici, en effet, comment s'exprime la chronique de saint Martin : « Odon naquit à Orléans, et dès son enfance, il s'appliqua » à l'étude avec un tel succès, qu'étant encore » jeune, il passait pour un des premiers docteurs de » France. Il enseigna premièrement à Toul ; puis » les chanoines de la cathédrale de Tournay l'y appelèrent pour gouverner leur école, comme il fit » pendant cinq ans. Il y acquit une telle réputation, » que les clercs venaient en troupe pour l'écouter, » non seulement de France, de Flandre, de Normandie, mais des pays éloignés, de Bourgogne, » d'Italie, de Saxe. La ville de Tournay était pleine » d'étudiants, que l'on voyait disputer dans les » rues, et, si on approchait de l'école, on les trouvait, tantôt se promener avec Odon, tantôt assis

» auprès de lui ; et le soir, devant la porte de l'é-
» glise, il leur montrait le ciel, et leur apprenait à
» connaître les constellations. Quoiqu'il sût fort
» bien tous les arts libéraux, il excellait principale-
» ment dans la dialectique, sur laquelle il composa
» trois livres ; et il s'y nommait Oudart, parce qu'il
» était plus connu sous ce nom que sous celui
» d'Odon. Il suivait, dans la dialectique, la doc-
» trine de Boëce et de ces anciens. *Soutenant que*
» *l'objet de cet art sont les choses, et non pas les pa-*
» *roles, comme le prétendaient quelques modernes, qui*
» *se vantaient de suivre Porphyre et Aristote. De ce*
» *nombre était Raimbert, qui enseignait alors la dia-*
» *lectique à Lille, et s'efforçait de décrier la doctrine*
» *d'Oudart. Ces deux sectes portèrent depuis les noms*
» *de réalistes et de nominaux.* »

Il semblerait résulter de ce passage, non seulement que maître Oudart était antérieur à Guillaume de Champeaux, mais encore que Raimbert avait précédé Roscelin. Toujours est-il, qu'Odon était un réaliste de grande réputation, et à ce titre, j'ai cru devoir le mentionner ; c'est un jalon sur la route du réalisme. Sans doute, il ne s'éleva pas à la hauteur de Guillaume ; mais il est à celui-ci ce que fut à Roscelin Jean-le-Sourd ou l'anonyme, et nous ne pouvons trop regretter la perte de ses écrits.

Nous pouvons donc admettre que Raimbert et Odon furent remplacés, sur la scène philosophique, par Roscelin et saint Anselme. Ce dernier

n'éleva pas le système métaphysique qu'il défendait à ses dernières conséquences; aussi, le grand métaphysicien réaliste de l'époque, c'est Guillaume de Champeaux, et en le présentant le dernier, nous obéissons à la marche des idées, aussi bien qu'à l'ordre chronologique.

Saint Anselme naquit à Aost, en Piémont, en 1033 : « Etant maltraité par son père, dit son his-
» torien Cadmer, il quitta son pays, où il avait
» commencé ses études avec succès, et, après avoir
» passé environ trois ans en Bourgogne et en France,
» il vint en Normandie, attiré par la réputation de
» Lanfranc; il se fit son disciple, et gagna bientôt
» son amitié. Il se fixa au Bec, où il fut successive-
» ment simple moine, prieur et abbé, en rempla-
» cement du fondateur Hellouin, mort en 1078. »

Sa carrière fut la même que celle de son maître Lanfranc, et, après avoir, comme lui, professé au Bec, il monta sur le siége archiépiscopal de Cantorbéry. Il est plus que douteux, cependant, que Lanfranc ait désigné son élève chéri pour le remplacer dans un poste assurément peu désirable alors, et que lui-même n'avait accepté que par obéissance. D'ailleurs, Guillaume-le-Roux avait déclaré formellement qu'il ne se dessaisirait qu'à sa mort du temporel de l'archevêché de Cantorbéry. Mais, en 1093, une maladie l'ayant mis en danger de mort, saint Anselme, qui s'était rendu en Angleterre, à la demande du comte de Chester, fut appelé auprès du roi, dans l'esprit duquel il par-

vint à mettre quelque repos. Dans le premier élan de son zèle de pénitent, le roi nomma son guide spirituel à l'archevêché. Anselme, effrayé, refusa avec obstination, au point qu'on le traîna par force dans la chambre du roi convalescent, et qu'un baron, ayant pris la crosse, la mit dans la main du moine, et la tint fermée avec violence, pour qu'il fût dit qu'Anselme l'avait eue dans la main, en signe d'acceptation. Cette résistance de la part de l'abbé du Bec, prouve bien d'abord sa répugnance à accepter l'épiscopat; mais elle avait encore un autre motif, tiré des circonstances. Le droit d'investiture, par la crosse et par l'anneau, divisait les deux puissances, temporelle et spirituelle, et saint Anselme ne voulait pas débuter par reconnaître au roi un droit que le pape réclamait comme le sien; de son côté, le roi désirait que saint Anselme, par le fait, même matériel, parût le lui avoir reconnu : de là cette brutale violence, qui, du reste, lui fut très-peu profitable. Saint Anselme, à qui cette sorte d'ordination ne parut pas suffisante, ne céda que sur l'injonction formelle de l'archevêque de Rouen; néanmoins, il se passa encore sept mois avant qu'il rendît hommage au roi, et qu'il reçût la consécration épiscopale. Bientôt une suite de persécutions commença contre lui. Le roi, dont toutes les mauvaises passions étaient revenues avec la santé, commença par exiger de saint Anselme un riche présent, que le pauvre archevêque était loin de pouvoir lui

faire, puisque l'abbé de saint Alban avait été obligé de lui fournir de quoi subvenir aux premières dépenses de sa maison. Enfin, après des vexations de toute nature, Guillaume voulut le faire déposer, et saint Anselme, de son côté, résolut de quitter l'Angleterre. Cadmer, son historien, nous a transmis les adieux d'Anselme à son persécuteur : « Le » primat entra dans la chambre du roi, et dit : Je » pars ; mais comme il est probable que c'est la » dernière fois que nous nous voyons, je viens, » comme votre père et votre archevêque, vous of» frir ma bénédiction. » Le roi courba la tête, Anselme fit sur lui le signe de la croix, et se retira immédiatement. Spectacle sublime, où se montre l'ascendant de la vertu chrétienne sur la force et la violence ! Rappelé par Henry, successeur de Guillaume-le-Roux, saint Anselme rendit de grands services au nouveau roi, dans la guerre que celui-ci eut à soutenir contre son frère de Normandie. Mais bientôt de nouveaux débats éclatèrent, toujours pour la même cause : la question des investitures agitait alors une grande partie de l'Europe chrétienne. Anselme fit, à cette occasion, et malgré son grand âge, un nouveau voyage en Italie, et, à son retour, il reçut un ordre d'exil. Enfin, à la suite d'un accommodement avec le roi, il rentra en grâce, et le vieux prélat retourna mourir en Angleterre, en 1109.

Tel fut l'homme qui se montra au premier rang parmi les adversaires de Roscelin. Nous ne dirons

rien sur la nature de la lutte qu'il soutint contre la royauté en Angleterre, et si nous l'avons mentionnée en montrant les deux grandes puissances qui alors se partageaient le monde, c'est pour rappeler que l'élément religieux n'avait pas moins de force sur le monde de la politique et de l'action, que sur le monde de la philosophie et de la pensée.

Disciple de Lanfranc, saint Anselme fut bien supérieur à son maître, comme philosophe; c'est un penseur, un métaphysicien, un esprit élevé qui ne tremble pas au nom seul de la raison, comme son maître. Celui-ci reprochait à Bérenger de raisonner, et, à ce propos, l'accusait d'impiété; saint Anselme, lui, ne craint pas d'admettre la raison, et en cela, l'instinct métaphysique se manifeste fortement. N'allons pas croire, cependant, qu'il ne mette aucune restriction au rôle de la raison; il semble, au contraire, que, se faisant violence, il s'astreigne à imiter les premiers pères de l'église dans le but qui les portait à étudier la philosophie, et qu'il cultivait cette science, non pour elle-même, mais bien pour la faire servir à la défense du dogme. C'est là ce qui explique ses inconséquences et ses hésitations comme philosophe, et chez lui, c'est le chrétien surtout qui fut réaliste; cela est si vrai que les mêmes circonstances qui avaient décidé de l'opinion de Lanfranc en faveur de Paschase Ratbert, vinrent également se joindre aux tendances philosophiques de saint Anselme, pour faire de lui un réaliste. Soupçonné

de partager la doctrine de Bérenger, le premier se lève, se justifie devant le pape, et ensuite prend la plume pour réfuter l'opinion qu'on lui impute. Son disciple, appelé en témoignage par Roscelin, se justifie également devant un concile, et se hâte de prendre la plume contre l'homme qui avait voulu le mettre dans ses rangs. Un fait de cette nature a toujours quelque chose de violent, comme le prouve la lettre d'Anselme dont j'ai cité quelques lignes, il fait entrer comme de force dans un principe qui bientôt effraie par ses conséquences. Ainsi saint Anselme, philosophe par sentiment et par instinct, aussi platonicien que le christianisme lui permettait de l'être, devint réaliste par occasion, et fut incomplet, parce qu'avant tout il était catholique, et que son système n'était pas moins hostile au catholicisme que le nominalisme lui-même.

Il suit de là qu'il y a deux philosophes dans saint Anselme : le premier, cédant à sa nature, est un profond métaphysicien, abordant sans hésiter les questions les plus élevées ; le second est un réaliste qui balance, pour ainsi dire, entre le double caractère de philosophe et de catholique, ne reculant devant aucune inconséquence pour sauver ce dernier titre.

Etudions d'abord le premier, et nous allons trouver un continuateur de J. S. Erigène. Ceci peut, au premier coup-d'œil, paraître un paradoxe, et cependant, rien n'est plus vrai, tous deux sont

de la même école, tous deux appartiennent à cette famille de penseurs qui va de Plotin à Platon, de celui-ci à Parménide, de Parménide et Xénophanes, aux sources mystérieuses où avait puisé Pythagore ; en sorte qu'il serait facile de trouver dans saint Anselme tel principe métaphysique exprimé quelques mille ans auparavant dans les Védas. La seule différence qu'il y ait entre le philosophe catholique et ses devanciers, c'est que, dominé par un élément nouveau, il a reculé devant les conséquences de son principe; ce principe est l'unité ontologique.

L'ouvrage d'Anselme, qui nous montre le philosophe à découvert, est son dialogue sur la vérité, *dialogus de veritate;* c'est là que, s'oubliant, pour ainsi dire, il plonge dans l'abîme métaphysique, dans le vrai en soi, l'intelligible de Platon, le vide, *sunya* du boudhisme, en ramenant tout à l'unité. Cette unité est pour lui la réalité. Le vrai c'est ce qui est, « *est igitur veritas in omnium quæ sunt essentia,* » et tout ce qui est, est bien, « *omne quod est, rectè est.* » Donc, le vrai et le bien sont identiques, et ne forment qu'une seule et même chose, d'où il suit encore que, au point de vue ontologique, le mal n'est pas, c'est une négation; il n'existe que dans les actes de l'homme, et par suite de la liberté humaine. Le vrai c'est ce qui est; le vrai c'est l'être: donc les êtres ou individus sont des parties de l'être, comme les vérités particulières sont des parties de la vérité, « *quod una sit veritas in omni-*

» *bus veris.* » Nous sommes en pleine ontologie, et saint Anselme, pour se faire mieux comprendre, emploie une comparaison frappante de justesse et d'à-propos. La vérité contient tout ce qui est vrai, de même que le temps contient toutes les durées particulières; en d'autres termes, une chose n'existe que parce qu'elle participe de l'existence universelle, de même qu'une chose ne dure que parce que sa durée résulte de la durée universelle et infinie; c'est, comme on le voit, la théorie de l'absolu. Ecoutons saint Anselme : « *Sicut tempus* » *per se consideratum non dicitur tempus alicujus, sed* » *cum res quæ in illo sunt consideramus, dicimus tem-* » *pus hujus vel illius rei, ita summa veritas per se sub-* » *sistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum* » *illam est, tunc ejus dicitur veritas seu rectitudo.* » L'unité de substance, tel est donc le principe ontologique de notre philosophe; l'unité domine tout, et c'est à elle qu'il faut tout ramener : le beau, le bon, le grand participent d'un idéal. « *Una veritas.* » Et ce principe on le retrouve dans les autres ouvrages de saint Anselme; ainsi, dans son *monologium*, il dit : « *Est ergo aliquid unum,* » *quod sive essentia sive natura sive substantia dicitur,* » *optimum et maximum est et summum omnium quæ* » *sunt.* » Sa démonstration de l'existence de Dieu découle de là, et j'y reviendrai; mais avant d'aller plus loin, il importe de montrer le rapport intime qui lie saint Auselme à J. S. Erigène, non pas que le premier ait copié le second, mais parce qu'ils

étaient tous deux animés du même souffle, car on peut dire à ce sujet ce que Taurellus disait d'Aristote : « *Humanæ menti, non Aristoteli, philosophia* » *est adscribenda.* » Si l'on veut se rappeler ce qui a été dit sur Erigène, on trouvera que son principe ontologique est le même que celui de saint Anselme; le passage que j'ai cité, et qui commence par ces mots : « *Vides ne quemadmodum totius universitatis* » *conditor.....* pourrait servir de commentaire aux citations précédentes tirées de saint Anselme; ce sont deux réalistes : mais il existe entre eux des points de contact encore plus frappants, et notamment dans la théorie des causes données par J. S. Erigène, que j'ai indiquées, et dont je citerai ici quelques lignes. Il semble que nos deux auteurs aient écrit, chacun à sa manière, une théorie de la participation. Ainsi, au sujet du bien, Erigène écrivait : « *Per se ipsam bonitas est,... cujus partici-* » *patione quæcumque bona sunt, varia sunt; ideoque* » *per se ipsam bonitas dicitur, quia per se ipsam sum-* » *mum bonum participiat.* » Pour lui, le bien, c'est aussi une réalité substantielle : « *Omnia quæ post se* » *sunt (essentia) sua participatione accipiunt esse, ac* » *per hoc non solum bona, verum etiam existentia sunt.* » Il en est de même pour la vérité : « *Nona in ordine* » *theoria divinæ ac summæ veritatis, cujus prima* » *participatio per seipsam veritas, postquam et per* » *quam quasi primordialium vera sunt quæcumque vera* » *sunt omnia.* » Je pourrais citer encore, mais cela suffit pour montrer que le principe et les consé-

quences sont identiques de part et d'autre. Cette identité deviendrait bien plus évidente, si nous voulions retourner en arrière et remonter la filiation des idées; Plotin nous dirait, par exemple, 1re Ennéade, liv. 8 : « L'unité est le principe nécessaire, la source et le terme de toute réalité, ou » plutôt la réalité elle-même, la réalité originelle et » primitive; *rien de ce qui existe n'a de réalité qu'autant qu'il s'en rapproche et y participe.* »

Ne semble-t-il pas que saint Anselme ait écrit sous la dictée du néo-platonisme? Le caractère de sa philosophie n'est pas douteux, il est le même que celui que nous avons reconnu à J. S. Erigène. Il suit de là que saint Anselme fut bien souvent plus philosophe qu'il ne le croyait. En effet, c'est quand il est averti du danger que peut courir le dogme, par le caractère et la réputation de celui qu'il combat, qu'il se rebelle contre la science, et qu'il met la raison aux pieds de l'autorité, ou de tout autre principe qu'il croit propre à confondre son adversaire. Combat-il, au contraire, un homme de la part duquel il ne redoute aucune attaque contre le dogme; il reste philosophe, et va jusqu'à faire des concessions. Cette différence est frappante dans sa polémique contre Roscelin d'une part, et le moine Gaunilon d'autre part. Autant il se montre dur et impitoyable envers le premier, autant il est bénévole et conciliant avec le second. Son dialogue sur la vérité est une dernière réponse au moine de Marmoutiers, et dans lequel il semble lui céder

quelque peu de terrain en faveur des sens, et même pour admettre une distinction entre la vérité dans les choses et la vérité dans l'esprit, autrement dit, entre la réalité et l'idée de cette réalité. Mais à côté de ces concessions légères, quoique fondées en raison, il n'en reste pas moins ferme sur les hauteurs de l'ontologie, traitant le problème fondamental avec toute liberté d'esprit : ce fait est d'autant plus remarquable, que ce dialogue est le dernier ouvrage exclusivement scientifique de saint Anselme; c'est, pour ainsi dire, son dernier mot en philosophie, aussi nous nous y arrêterons encore.

Le moine Gaunilon, aussi loin de la métaphysique de saint Anselme, que son couvent de la pagode du Brahmane, et, ne comprenant pas celui qu'il réfutait, se plaça sur un terrain inférieur, et là, se figurant tenir son adversaire, il raisonna avec assez de justesse; mais il y a cette remarque à faire, qu'il ne raisonnait que sur les phénomènes, et saint Anselme sur le tout, l'unité, le vrai : Gaunilon ne voyait que de la logique où il n'y avait que de l'ontologie. C'est ce qui ressort de la réfutation que fit le moine de Marmoutiers, de la preuve de l'existence de Dieu, donnée par saint Anselme, et que je citerai plus loin : cette preuve n'est que le résumé, et, pour mieux dire, la formule de toute la métaphysique de ce grand métaphysicien; il convient donc d'en citer quelque chose; du reste, on peut la lire tout entière dans l'édition des œuvres de saint Anselme, donnée par Gerberon. Voici

donc un passage de l'argumentation qui reproduit la pensée complète de Gaunilon ; comme il n'a jamais été traduit en français, que je sache, j'en donnerai la traduction, malgré son obscurité :

« *Dubitanti utrum sit,* dit Gaunilon, *vel neganti » quod sit aliqua talis natura, qua nihil majus cogitari » possit; tamen esse illam, hinc dicitur primo probari : » quod ipse negans, vel ambigens de illa, jam habeat » illam ni intellectu : deinde, quia quod intelligit, ne» cesse est ut non in solo intellectu, sed etiam in re sit. » Et hoc ita probatur : quia majus est esse in intellec» tu et in re, quam in solo intellectu. Et si illud in solo » est intellectu, majus illo erit quicquid etiam fuerit in » re : ac si majus omnibus, minus erit aliquo, et non » erit majus omnibus : quod utique repugnat. Et ideo » necesse est ut majus omnibus, quod jam probatum » est esse in intellectu, non in solo intellectu, sed et in » re : quoniam aliter majus omnibus esse non poterit.*

» *Respondere forsitan potest, quod hoc jam esse in » intellectu meo, non ob aliud, nisi quia id quod dicitur » intelligo. Nonne et quæcumque falsa, ac nullo pror» sus modo in seipsis existentia, in intellectu habere » similiter dici possem, cum ea dicente aliquo, quæcum» que ille diceret, ego intelligerem? Non possum hoc » aliter cogitare, nisi intelligendo, id est, scientia com» prehendendo, re ipsa illud existere. Sed si hoc est, » primo quidem non hic erit aliud, idemque tempore » præcedens, habere rem in intellectu ; et aliud, idem» que tempore sequens, intelligere rem esse. Deinde, vix » unquam poterit esse credibile cum auditum et dictum*

» *fuerit istud non eo modo posse cogitari non esse, quo* » *etiam potest cogitari non esse Deus. Nam si non po-* » *test, cur contra negantem aut dubitantem quod sit* » *aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est?* » *Postremo quod tale sit illud, ut non possit nisi mox* » *cogitatum, indubitabilis existentiæ suæ certo percipi* » *intellectu; in dubio aliquo probandum mihi est argu-* » *mento, non autem isto; quod jam sit hoc in intellectu* » *meo, cum auditum intelligo : in quo similiter esse* » *posse quæcumque alia incerta, vel etiam falsa ab ali-* » *quo, cujus verba intelligerem dicta adhuc puto; et* » *insurper magis, si illa deceptus, ut sæpè fit, crede-* » *rem qui istud nondum credo.* »

« Peut-on douter ou nier qu'il y ait une subs- » tance telle, qu'on ne puisse rien imaginer de plus » grand? On prétend prouver la réalité de cette » substance, en disant, que la nier ou en douter, » c'est déjà en avoir une idée : de plus, que pour » la concevoir, il faut nécessairement qu'elle soit, » non seulement dans l'intelligence, mais encore » dans la réalité; et cela, poursuit-on, parce que, » ce qui est à la fois dans l'intelligence et dans la » réalité, est plus grand que ce qui n'est que dans » l'intelligence. Et si le plus grand n'existe qu'en » idée, cette idée sera plus grande que la réalité; » mais celle-ci, qui est ce qu'il y a de plus grand, » sera inférieure à quelque chose, et ne sera pas ce » qu'il y a de plus grand; conséquence absurde. » Donc, il faut nécessairement que ce qu'il y a de » plus grand, soit non-seulement dans l'intelligence,

» ce qui est déjà prouvé, mais encore dans la » réalité; autrement, ce qu'il y a de plus grand » ne pourrait pas être.

» On peut répondre, peut-être, qu'il suffit que » nous entendions ce qu'on nous dit, pour qu'une » idée soit dans notre esprit. N'est-ce pas ce qui » arrive pour les fictions qui n'ont absolument » rien de réel, et que je conçois lorsque le langage » les offre à mon intelligence? Je ne peux, en effet, » admettre l'existence d'une chose qu'en imaginant, » c'est-à-dire, qu'en supposant sa réalité. Mais, si » ce qu'on avance est vrai, il n'y aura aucune diffé- » rence entre avoir imaginé précédemment une » chose, et connaître dans la suite que cette chose » existe. Ensuite, à peine le langage nous aurait-il » donné une croyance, qu'il pourrait de la même » manière nous l'ôter, et nous donner à croire, par » exemple, que Dieu n'existe pas. Car s'il n'en était » pas ainsi, pourquoi cette polémique contre ceux » qui nient la réalité d'une substance de cette na- » ture, ou qui en doutent? Enfin, s'il faut qu'en » pensant à quelque chose, on conçoive en même » temps son indubitable existence, il faut prouver, » pour tout argument douteux, que ce que j'en- » tends est déjà dans mon intelligence, dans laquelle » peuvent également se trouver des idées douteuses » ou fausses, exprimées par quelqu'un : d'où il » suit que si j'étais trompé, comme cela arrive » souvent, j'aurais cru ce que je ne crois pas » encore. »

Tel est le fond de l'argumentation du moine logicien, et par laquelle, malgré son obscurité, on voit qu'il ne veut qu'établir une différence entre la réalité objective et l'idée, différence incontestable, mais que saint Anselme ne devait pas même mentionner, puisqu'il ne s'occupait nullement de la nature des idées. Autant le métaphysicien est élevé, autant le logicien est subtil; nous pouvons ajouter aussi que saint Anselme, par sa grande conception de l'être, et par sa démonstration de l'existence de cet être, sortait des bornes du dogme; c'était de l'ontologie pure, et nous trouvons, dans ce débat, le moine de Marmoutiers, plus catholique que l'archevêque de Cantorbéry. Le dialogue sur la vérité répond à ces arguties de Gaunilon : « Il » y a, dit saint Anselme, une vérité dans l'essence » des choses, elle dérive de la vérité suprême, et » cette vérité est Dieu même. »

Suivons-le dans ses écrits spéciaux sur la philosophie, et nous le trouverons toujours semblable à lui-même, s'appuyant sur l'unité, son principe suprême. Si j'ai commencé par son dernier écrit, c'est qu'il est l'expression sincère de ce principe; c'est que, même après sa lutte contre le nominalisme, saint Anselme ne craint pas de formuler sa profession de foi philosophique. Jusqu'à présent on n'a guère étudié ce penseur du XI[e] siècle, que comme l'adversaire de Roscelin; mais avant cela il était déjà grand métaphysicien : il y a plus, c'est que, loin de devoir ses titres comme philosophe

à sa polémique contre le nominalisme, il les compromit gravement en répondant quelquefois à des erreurs par des erreurs non moins évidentes. Avant tout, nous avons donc à l'étudier comme philosophe, abstraction faite du reste, et après avoir pris connaissance de son dernier écrit, voyons son premier. Dominé par une haute conception de la réalité substantielle, convaincu que cette réalité est l'absolu ontologique, qu'elle est tout, en un mot, embrassant dans son développement infini toute vérité secondaire, il se posa, pour ainsi dire, en face de la vérité absolue; joignant à cette première conception l'idée théologique de la divinité, il mit en présence la raison et l'autorité pour accorder ces deux conceptions; car quand il nous dit qu'il cherche la vérité par les seules forces de la raison, « *Sola ratione sibimet ipsi magna ex parte* »*persuadere possit,* » il ne faut pas le prendre au mot, puisque lui-même nous avertit qu'il adopte saint Augustin pour guide, ainsi que l'écriture : mais il faut reconnaître, en même temps, qu'il a une manière de procéder qui n'est pas celle des théologiens de son temps. « *Hoc cum multis modis* »*fieri possit, meum modum hic ponam, quem estimo* »*cuique homini esse aptissimnus.* » C'est ainsi qu'il nous dit, en la préface de son *Monologium,* qu'il y a plusieurs manières de rechercher la vérité, mais qu'il va en employer une qu'il croit à la portée de tous. C'est un appel au sens commun, propriété qui se montre à haut degré chez saint

Anselme, et qui est chez ce philosophe la raison pure; c'est son *criterium princeps et judex omnium*, selon le passage que j'ai déjà cité de lui; elle le domine et l'élève au sommet de la réalité, en lui dévoilant la catégorie suprême, celle d'existence. Dès lors, l'idée de la réalité ontologique se présentant identique à celle de Dieu, saint Anselme formula ainsi son équation : la vérité c'est Dieu. Ceci résulte des écrits de saint Anselme, et cependant on aurait grand tort de croire que je cherche à lancer contre cette doctrine une accusation de panthéisme, je ne parle pas de l'homme, suffisamment à couvert par son caractère et ses écrits théologiques : j'observerai même, à cette occasion, que rien n'est si commun de nos jours, et en même temps de si peu fondé, bien souvent, que cette dénomination de panthéiste; c'est comme la dernière raison de ceux qui veulent encore parler et qui ne savent plus que dire. Il en est de cela comme de l'accusation d'athéisme lancée contre un grand nombre de philosophes de l'antiquité; et il y a de notre temps tel philosophe qui est panthéiste, comme Anaxagore était athée. Revenons à saint Anselme.

Son premier ouvrage est intitulé : *Monologium seu exemplum meditandi de ratione fidei.* « Monologue ou exemple de méditation pour raisonner sa foi. » Or, que cherche-t-il, dans ce premier écrit? Ce qu'il établit si bien dans son dernier, savoir, la vérité : la vérité une, réelle, ontologi-

que, la réalité qui est en même temps la substance et la perfection infinie, qui communique la vie à toute chose particulière, et couvre *les êtres* de son ombre : cette unité est idéale pour nous, parce que nous ne la voyons pas, ne pouvant embrasser l'infini; mais elle est la *vraie réalité*, puisqu'elle est le fond de toute réalité particulière. L'unité étant la vraie réalité, l'éternité est la *vraie vie* de cette unité, car, étant absolue et ne pouvant, par là, subir aucune augmentation ni changement, elle jouit de la vraie vie, de la vie éternelle. Au contraire, tout ce qui change ne vit pas véritablement : *omnis variatio quædam mors est.* Le mal n'est pas, nous dit encore saint Anselme en son dialogue sur la vérité; aussi, nous le trouvons toujours fidèle à lui-même. Cette théorie, pour le dire en passant, fut suivie par Henri de Gand, dont je me suis plu à reproduire le langage. (Voy. recherches his. et crit. sur la vie, etc., de Henry de Gand, par F. Huet.)

Le principe posé, suivent les conséquences; mais ici, il faut le dire, le philosophe faiblit souvent, et l'empire du dogme se manifeste; comme, dans ce moment-ci, nous n'étudions que la *philosophie* de saint Anselme, nous nous bornerons à reconnaître son principe : plus loin, nous aurons occasion de le voir reculer devant les conséquences, mais il n'en reste pas moins vrai, que jamais il ne s'est départi de son point de départ pour en prendre un autre. Tel est, en peu de mots, le but du *Monologium* où saint Anselme arrive par la méditation,

15

à la conception de l'être. La vérité une fois trouvée, il fallait la démontrer, c'est-à-dire démontrer Dieu, et ce fut le sujet d'un second écrit, qui n'est que la suite du premier, et qui a pour titre : *Proslogium seu fides querens intellectum.* « Allocution, ou la foi qui cherche à se prouver par la raison. »

Résumons d'abord tout ce qui précède :

Saint Anselme a pour principe métaphysique, l'unité, cette unité c'est le vrai, le vrai c'est Dieu; ainsi, dans la démonstration qui va suivre, saint Anselme ne prouvera pas seulement l'existence de Dieu, comme il paraît se le proposer, mais bien encore l'existence de la réalité de l'être et de son unité. Ici, peut-être, est le secret de cette tourmente qui ne lui laissait aucun repos, car il lui fallait une démonstration qui répondît à toute sa pensée, et l'embarras était grand, non-seulement comme le rapporte Cadmer, pour trouver une preuve formulée en un seul raisonnement, mais pour en imaginer une quelconque. En lui, sans doute, était la pensée de cette identité qu'il avait posée entre l'unité de l'être et Dieu, et, dès-lors, il devait sentir qu'une preuve uniquement ontologique, n'était pas satisfaisante, et s'il s'est trouvé satisfait de celle qu'il a donnée, c'est que la métaphysique l'absorbait entièrement. En effet, ne vouloir pas sortir de l'ontologie, refuser tout secours des sens et de la loi de causalité, pour n'interroger que la loi de substance, c'était se condamner à montrer cette substance, à la vérité,

mais privée de la notion de cause qui révèle Dieu; d'où il suit qu'il a démontré l'existence d'un être universel, principe des êtres, type absolu de toute réalité manifestée dans le contingent, mais nullement qu'il a prouvé Dieu. C'est, sans doute, le sentiment de cette insuffisance qui a porté saint Thomas à réfuter saint Anselme, comme on peut le voir en sa Somme, p. 1, q. 2, art. 1er. Il n'est pas étonnant que Descartes se soit rencontré avec le métaphysicien du XIe siècle, puisque tous deux, comme d'un commun accord, s'appuyaient sur la notion de substance, et négligeaient celle de causalité. Tout système ontologique qui s'est renfermé dans la catégorie d'existence, a formulé cette preuve d'une façon ou d'une autre. M. Cousin a remarqué, avec raison, qu'elle est dans tout système idéaliste; ajoutons qu'elle est dans toute doctrine ontologique, et qu'elle conviendrait tout aussi bien au nominalisme qu'au réalisme, à moins que celui-ci ne se confondît avec l'unité absolue des Eléates; mais, tant qu'il ne s'agira que de démontrer la réalité de l'être, l'unité de substance, elle conviendra à tous les deux. Elle n'est rien moins que théologique, comme le crut saint Anselme, et avec lui tous ceux qui l'ont répétée, sans excepter Leibnitz, qui s'est donné la peine de la reproduire plusieurs fois. Fénélon, mieux inspiré, s'y prit autrement pour répondre à l'incrédulité du XVIIIe siècle. On sait qu'il écrivit sa *démonstration de l'existence de Dieu, par les preuves de la nature*, à l'occasion des ques-

tions que lui adressait souvent le duc l'Orléans, depuis régent de France; et celui-là, certes, fut un bel échantillon du siècle qui commençait. Fénélon ne condamne pas la preuve de Descartes, mais il la néglige sous prétexte qu'elle est trop au-dessus de l'intelligence ordinaire : ce n'était, de sa part, qu'une fin de non recevoir qui en cachait une autre; car, en écrivant pour tous, il avait en vue un homme dont l'intelligence était bien au-dessus de celle du vulgaire. Il savait qu'une mauvaise preuve compromet une cause au lieu de la servir, et il ne voyait dans la preuve, *par l'idée*, qu'une démonstration ontologique qui prouve l'existence d'un être nécessaire; mais le panthéisme n'en a pas d'autre, et le matérialisme, en rejetant toutes les doctrines théologiques du spiritualisme, n'a jamais eu la folie de nier la nécessité de la substance qu'il nomme matière; c'est, tout au contraire, son point de départ et son principe. Il faut avouer qu'avec de bonnes intentions, et la vérité pour soi, on a souvent fait beau jeu au panthéisme. Si les philosophes du XVIII[e] siècle ont ri de cette démonstration, c'est qu'ils ne pouvaient pas ne pas rire en voyant tourner contre eux un raisonnement qui appartenait à tous, et qui, hors de l'ontologie, ne prouve absolument rien. Les Ioniens, avec leur divisibilité à l'infini, les Epicuriens, avec leurs atômes, ont-ils, par hasard, nié l'existence d'une substance nécessaire? Les matérialistes de tous les temps, en proclamant

la matière éternelle, ont-ils ajouté que cette substance n'existe pas nécessairement? Les deux camps se rencontrent donc, et comme je l'ai déjà dit, se montrent pleinement d'accord sur le principe ontologique qui proclame *l'unité* et la nécessité de l'être, et en ceci, le réalisme de saint Anselme ne diffère pas du nominatisme de Roscelin. Donc, pour le redire encore, le moyen-âge n'a pas fait défaut dans ce grand duel qui embrasse la philosophie tout entière, depuis l'Inde jusqu'aujourd'hui. La lutte n'a manqué en aucun temps, et au XIe siècle, époque du réalisme, saint Anselme avait trouvé un contradicteur, même dans les rangs du catholicisme. Nous avons déjà vu ce que lui dit Gaunilon; il est temps de faire connaître l'argument de saint Anselme lui-même.

Voici donc le fameux argument tiré du Proslogium, chap. II. Je prends la traduction de M. Degerando :

« Le sot, lui-même, entend ce que je dis, lors-
» qu'il comprend quelque chose au-delà de quoi
» on ne peut rien concevoir de plus grand, et ce
» qu'il comprend est dans son entendement, alors
» même qu'il n'en comprend pas l'existence réelle.
» Car, qu'une chose soit dans l'entendement, et
» qu'on comprenne qu'elle existe, sont deux points
» différents. Or, cette chose, au-delà de laquelle il
» ne peut être conçu rien de plus grand, ne peut
» pas n'exister que dans l'entendement seul. Car, si
» elle n'existait que dans l'entendement, on pour-

» rait concevoir qu'elle existe aussi dans la réalité ; » ce qui est certainement une plus grande chose. » Si donc, ce au-delà de quoi on ne peut concevoir » rien de plus grand, n'existe que dans l'entende- » ment, ce qu'il ne peut concevoir de plus grand » n'est pas ce qu'on peut concevoir de plus grand : » conséquence absurde. Ce qu'on peut concevoir de » plus grand existe donc, non seulement dans l'en- » tendement, mais dans la réalité. »

Je ne montrerai pas les traces de cette argumentation dans les travaux philosophiques qui ont précédé ou suivi l'époque de saint Anselme, ce serait parcourir l'histoire de l'ontologie tout entière; cependant je citerai un petit passage de Henry de Gand, où elle se trouve parfaitement résumée : « *Non contingit* (dit-il, ouv. cité), *non contingit co-* » *gitare Deum, non congitando Deum esse, quia talis* » *cogitatio sequitur naturam rei, et consistit veritas* » *talis cogitationis in adæquatione quâdam rei et intel-* » *lectus.* » Ce qui revient à dire que, pour l'être nécessaire, la question de non existence n'est pas à poser ; ou, plus profondément, que la démonstration de l'existence de l'être nécessaire est parfaitement inutile ; ce qui est vrai. En effet, il y a dans l'esprit humain une loi qui domine toutes les autres, qui ne présente qu'une notion, notion simple, mais universelle, absolue, fatale, et qui nous révèle la réalité ou l'être, abstraction faite de tout autre notion ; c'est la loi d'existence ; révélation la plus intime, la plus immédiate et la plus infailli-

ble. L'esprit ne pourrait échapper à cette loi, et par suite à la vérité qu'elle impose, quand même l'esprit le voudrait, puisque la croyance au néant absolu est une croyance impossible. Cette loi d'existence est donc la loi suprême, la certitude qui en résulte, le type de toute certitude; mais les métaphysiciens qui, dominés par elle, se sont comme laissé précipiter dans l'absolu, n'ont vu qu'elle seule; ils ont absorbé en elle toute autre notion, et en croyant prouver Dieu, ils n'ont prouvé que ce qui n'avait pas besoin de l'être. Voilà ce que fit saint Anselme, et cependant il avait bien une intention de théologien, car il avait pris pour texte de son *Proslogium*, ce passage du psalmiste : *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus.* Gaunilon, sans trop savoir pourquoi, car il ne paraît pas avoir même soupçonné le vice du raisonnement de son adversaire; Gaunilon, frappé de la faiblesse de la démonstration, comme preuve théologique, ne craignit pas de se constituer, en quelque sorte, cet insensé du psalmiste, *insipens*, et d'écrire sa réfutation, ayant pour titre : *Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in proslogio ratiocinationes.*

Saint Anselme vient de se montrer comme métaphysicien seulement, et dégagé, autant que possible, de toute influence hostile à sa philosophie; ce rapide coup-d'œil a dû suffire pour faire comprendre la hauteur de son esprit, et la portée scientifique de ce vieux penseur, qui fut une des gloires de son temps, et l'une des plus vénérables figures

du catholicisme. Mais cette philosophie, si haute, et qui brille avec tant d'éclat, n'est, à vrai dire, qu'une philosophie idéale, une conception qui, dans l'application, se métamorphose bientôt en s'alliant à un élément nouveau. C'est un nouvel exemple de l'influence catholique, influence que nous avons déjà vue dans Scot Erigène, mais qui se fait sentir ici bien plus fortement : la théologie va prendre sa part de saint Anselme, et parler souvent en souveraine. L'auteur du *Monologium* ne pouvait pas être nominaliste, toutes ses tendances, toutes ses affections le portaient au parti contraire; mais il est un exemple frappant de ce que peut faire un esprit philosophique même supérieur, lorsqu'il est subordonné à un ordre de choses dont le criterium souverain est l'autorité. C'est ici qu'il convient de citer un passage du *Monologium*, où il expose sa méthode, par laquelle il semble s'imposer l'obligation de s'écarter de son principe dans les conséquences : « La philosophie, dit-il, doit » nous expliquer ce que la foi nous donne à croire; » car la foi occupe, dans les choses religieuses, le » même rang que l'expérience dans les choses natu- » relles : il faut savoir qu'une chose est avant d'exa- » miner ce qu'elle est, et pourquoi elle est. Car, de » même que la raison s'égare dans l'étude de la » nature, si elle n'est pas guidée par l'expérience; » de même elle s'égare dans l'étude de la religion, » si elle n'a pas la foi pour guide. » On le voit, c'est un homme entre deux forces, et qui fait tout ce

qu'il peut pour les tenir en équilibre, mais qui n'hésite pas à sacrifier l'une pour sauver l'autre, aussitôt qu'il juge le sacrifice nécessaire ; c'est ce qu'on trouve dans sa lutte contre le nominalisme.

Nous savons déjà que celui-ci n'admettait d'autre criterium de certitude que les sens, d'autre réalité que celle qu'ils perçoivent et révèlent, d'où il résultait que le nominalisme niait toute généralité, et que l'individu seul était, pour lui, un être réel. Saint Anselme ne pouvait être partisan d'un tel système, si opposé à ses hautes pensées chrétiennes et philosophiques, lui qui reconnaît, comme criterium supérieur, comme moyen de connaître par excellence, la raison, *ratio princeps et judex omnium.* Toutefois, il fait une concession en faveur des sens ; car, dans son dialogue sur la vérité, nous trouvons les lignes suivantes : « Il y a également » une vérité dans les sens ; si leur témoignage pa- » raît nous tromper, ce n'est pas que le sens exté- » rieur soit dans l'erreur ; c'est, au contraire, le sens » intérieur qui lui prête sa propre faute. » Il est important de remarquer cette concession, dont saint Anselme abusera largement. Dans les citations que j'ai faites en parlant du nominalisme, se trouve déjà une indication suffisante du réalisme et de son adversaire. Ce réalisme est fidèlement résumé dans un passage du livre *de Fide Trinitatis*, que fit saint Anselme, pour défendre le dogme de la Trinité, contre Roscelin. J'ai déjà cité ce texte, j'en donnerai ici la traduction. Ce n'est plus simplement

comme philosophe qu'il parle, c'est comme catholique et archevêque : l'esprit qui a inspiré ce traité est le même qui a dicté la lettre à Fulcron l'évêque. Roscelin, et les siens, ne sont plus, à ses yeux, de mauvais dialectitiens, ce sont des hérétiques, des blasphémateurs, *blasphemias Roscellini (de Fide Trin.)* : « Ces dialectitiens de notre temps, dit-il; » bien plus, ces raisonneurs hérétiques pour qui » les universaux ne sont que des mots, la couleur » qu'un corps coloré, la sagesse d'un homme » qu'une âme sage, doivent être entièrement bannis » de tous débats sur les questions spirituelles. La » raison, qui doit être le juge suprême de toutes » les connaissances de l'homme, est tellement en» veloppée, dans leur âme, par les images maté» rielles, qu'elle ne peut s'en dégager ni contem» pler seule, pure de tout alliage, les objets qui en » diffèrent. Celui qui ne comprend pas comment » plusieurs hommes individuels ne sont, dans l'es» pèce, qu'un seul et même individu; celui-là com» prendra-t-il comment, dans une nature plus mys» térieuse et plus haute, plusieurs personnes, dont » chacune est un Dieu parfait, forment un seul et » unique Dieu? Celui dont l'esprit borné ne fait » aucune différence entre un cheval et sa couleur, » pourra-t-il en établir une entre un Dieu et ses » manifestations multiples? Enfin, celui qui ne » conçoit un homme que sous la notion d'individu, » ne comprendra jamais la personne humaine, l'hu» manité. »

Le principe métaphysique de saint Anselme nous fût-il inconnu, il serait déjà possible, d'après ce fragment, de conclure son réalisme; il consiste à affirmer tout ce qu'il reproche au nominalisme de nier : je ne veux pas dire, cependant, que ce soit un réalisme irréprochable; saint Anselme n'est pas l'homme de l'unité, quand il s'agit du dogme, et, ici, le dogme est compromis.

Le réalisme de saint Anselme se résume ainsi qu'il suit : Il est faux de dire que l'individu seul existe; car, indépendamment des individus humains, il y a l'espèce, le genre, les universaux, en un mot, qui existent réellement et par eux-mêmes. Par exemple, plusieurs hommes réunis font un seul et même être; *plures homines in spcice sint unus homo.* Il est faux de dire, continue-t-il, que l'individu seul existe, et soit une réalité; car, outre l'individu, il y a des qualités que nous percevons dans les êtres, et qui sont aussi des êtres, des réalités, séparément de la substance, et il faut être nominaliste pour ne pas comprendre que la sagesse d'un homme, que la couleur d'un cheval, ne sont pas des réalités différentes de l'homme ou du cheval auxquels elles appartiennent : *non queunt intelligere sapientiam hominis aliud quam animam. Non aliud queunt intelligere quam corpus : cujus mens obscura est ad discernendum inter equum et colorem ejus.* Ces réalités, différentes de l'être corporel, nous les percevons au moyen d'une faculté différente de celles qui dérivent des sens, et il faut être nomi-

naliste pour ne pas reconnaître une faculté de l'intelligence indépendante de toutes les autres, faculté par excellence, communiquant sa force aux précédentes, et à qui des objets de connaissance sont spéciaux, dont elle seule peut affirmer la réalité : *ratio quæ princeps et judex omnium debet esse.... ea quæ ipsa sola contemplari debet.* En résumé, le réalisme de saint Anselme consiste à affirmer l'existence réelle : 1° des individus, 2° des universaux, 3° des qualités perçues dans les individus. Cette doctrine est si loin de celle de Guillaume de Champeaux et du vrai réalisme, que c'est à peine si elle en mérite le nom ; aussi ce n'est que par le principe dont elle sort, et surtout par le souffle religieux qui l'anime, qu'elle se sépare de la doctrine de Roscelin. L'élément nominaliste n'a pas disparu, seulement il se trouve associé à un élément nouveau, et, chose étrange, mais qui est vraie, il reçoit de l'extension à certains égards. Si l'on veut faire un rapprochement moins inexact, il faut dire que saint Anselme est sur la voie où doit marcher avec tant d'éclat Pierre Abailard. Tous deux admettent l'élément nominaliste, en lui assignant un rôle secondaire ; et, si saint Anselme n'est pas conceptualiste, c'est que, dominé par son instinct de métaphysicien, par son principe de l'unité, il refuse de descendre des hauteurs où il s'est élevé. Abailard, qui sentait, peut-être, tout ce que ce principe avait d'effrayant et d'impossible pour l'époque, produisit, sous le nom de conceptualisme, une doctrine en-

tièrement opposée, savoir : La dualité au point de vue de la substance; le conceptualisme n'est pas autre chose, comme je le prouverai; car il faut bien se rappeler que la scolastique, sous l'enveloppe de la dialectique, renferme les questions philosophiques les plus hautes. Saint Anselme ne craignit pas d'aborder la plus grave et la plus féconde en résultats; mais ces résultats l'effrayèrent, il s'arrêta. Il est inconséquent, mais que lui importe! Il veut le principe sans les conséquences; mais que lui fait le bon sens et la logique, quand la croyance religieuse est en péril! Ce n'est plus le philosophe qui combat Roscelin, c'est le catholique, et, si ce dernier fit des concessions à Gaunilon, il ne pouvait pas en faire à Roscelin.

Ainsi, son moyen de connaître, son criterium par excellence, étant la raison, il admet la réalité de ce que celle-ci conçoit; les espèces, les genres, les universaux, en un mot, sont des réalités, et ceci n'est que l'application du principe de l'unité. Jusque-là saint Anselme est philosophe réaliste; mais nous allons bientôt voir le philosophe chrétien qui imposera silence au premier, et qui fera subir au système une modification qui le faussera. Et d'abord, saint Anselme ne va pas jusqu'à la négation positive de l'individu; celui qui pose si bien l'unité dans son *Monologium* et dans le dialogue sur la vérité, fait un pas en arrière dès son entrée dans le *de Fide Trinitatis*. Cette négation forcée, conséquence première du véritable réalisme, était réser-

vée à Guillaume de Champeaux. Mais si, par une première infidélité à son principe, il évite une erreur, il tombe, en revanche, dans une autre non moins grave, qui devient, si je peux le dire, une double infidélité, une véritable aberration. Il réalise les qualités des objets, il transforme le mode en substance; la couleur, la sagesse, la vertu sont des réalités substantielles, des êtres. Il faut avoir lu cette doctrine dans les écrits même de saint Anselme pour y croire; si elle lui était attribuée sans preuves évidentes et sur de simples rapports, on devrait en douter, tant elle paraît étrange. Le doute a-t-il donc tellement effrayé cette noble intelligence qu'il l'ait portée dans une affirmation exagérée? Car, il faut le dire, saint Anselme est le promoteur de cette ridicule tendance des philosophes du moyen-âge à réaliser des abstractions, il est pour beaucoup dans le mauvais côté de la scolastique. Ce fait de sa part s'explique d'autant plus difficilement, qu'il ne lui était pas inspiré par son principe. N'est-ce pas un fait curieux, en effet, et incompréhensible, au premier abord, que le réalisme, qui devrait nier l'existence des individus, en augmente tout à coup le nombre? Où est l'unité maintenant? Par quel motif saint Anselme a-t-il été amené à cette inconséquence? N'y a-t-il là qu'une simple erreur causée par la réaction d'un système contre un autre? Nous croyons qu'il y a une raison plus profonde; car s'il est vrai que l'esprit humain ait besoin, quelquefois, d'un excès pour combattre

un excès contraire, le réalisme pourrait se passer de cette nouvelle faute de saint Anselme; la négation de toute réalité individuelle était déjà bien suffisante. Cette cause est donc ailleurs, et, en la montrant, nous assignerons à saint Anselme la place qui lui appartient, comme philosophe, non seulement dans le principe sur lequel il s'appuie, mais encore par les conséquences qu'il en tire, ou plutôt qu'il refuse d'en tirer. De là, encore, ressortira de nouveau la différence qu'il y a entre un système purement philosophique, et ce même système, subordonné à une autorité qui se prétend supérieure à la raison. La différence donc, entre le véritable réalisme et celui de saint Anselme, tient à la présence de l'élément religieux. En effet, le réalisme en niant l'individu, niait, du même coup, tous les caractères distinctifs qui constituent l'individualité, et celle-ci n'était plus qu'un phénomène sans réalité substantielle; cette conséquence était forcée. Mais procéder ainsi, c'était tout ramener à l'unité, c'était se précipiter, d'un seul bond, dans l'idéalisme éléatique, dans le système de l'unité absolue reproché par Bayle à Guillaume de Champeaux, sous le nom de panthéisme. Dès lors, le réalisme chrétien se trouvait battu par lui-même, et ne méritait pas moins que son adversaire le nominalisme, les épithètes d'impie et d'hérétique. Saint Anselme, grand métaphysicien, sans doute, mais plus théologien que philosophe, et, comme il le déclare lui-même en son Monologium, ne voulant faire de la

science qu'au profit de la foi, saint Anselme ne pouvait pas ne pas pressentir au moins ces conséquences inévitables. Eclairé par le principe ontologique qu'il s'était plu à formuler, et dont la lumière effrayait maintenant son âme, il comprit que tout ramener à la généralité, conduisait nécessairement à une dernière qui absorbait le tout, et, qu'aussitôt, les dogmes fondamentaux du catholicisme étaient renversés. La Trinité, que l'archevêque de Cantorbéry défendait avec tant de ferveur, recevait les premiers coups. Car, si d'une part, le nominalisme, en niant la généralité, niait la Trinité, le réalisme, en niant les individus, niait la distinction des trois personnes, et arrivait ainsi à la même conclusion. Ce n'est pas tout, comme les individus n'existent pas, toute réalité se confond en Dieu, tout est sa manifestation, tout est lui, c'est le panthéisme. Voilà pourtant la doctrine qui accusait le nominalisme d'hérésie ! Que fit saint Anselme dans un danger si pressant ? Il abjura la philosophie, imposa silence à la logique, et rentra par une inconséquence dans la théologie. Non content de ne pas rejeter les réalités que son système ne devait pas admettre, il en admet où il n'y en a réellement pas, il en imagine, il en crée. Une fois ces nouveaux êtres admis, le réalisme est fortement compromis, mais la théologie est satisfaite, et saint Anselme n'en demande pas davantage. Guillaume de Champeaux, plus conséquent, n'est pas tombé dans la même erreur, et en restant fidèle à la lo-

gique de son système, il s'est préservé des exagérations du saint archevêque. Ainsi, tous deux, au nom du même principe philosophique, au nom de la foi au même dogme religieux, et tous deux combattant le même adversaire, se trouvent positivement opposés l'un à l'autre : celui-ci niait ce que l'autre affirmait. Qu'y a-t-il donc de commun entre ces deux hommes? Assurément, si l'un est réaliste, l'autre ne l'est pas, et cependant on les a rangés tous deux sous la même bannière. Ils marchent ensemble, à la vérité, mais ce n'est pas comme philosophes; ils défendent la même cause, mais ce n'est pas avec les mêmes armes.

Cette déviation, dans les conséquences, nous fait connaître saint Anselme tout entier, et nous montre le rang qui lui appartient dans la philosophie. Il veut bien faire de la science, mais à une condition; c'est que celle-ci restera au service de l'autorité chrétienne, et qu'elle ne sera que son humble servante. Certes, si la philosophie n'avait eu, pendant le moyen-âge, que des adeptes comme saint Anselme, elle aurait mérité le titre qu'on a voulu lui attribuer, mais il en fut autrement; nous l'avons déjà vu et nous le verrons encore mieux. Il est donc raisonnable de dire que saint Anselme, avec un admirable instinct métaphysique, aurait pu être un grand philosophe, mais qu'il ne le fut pas réellement; quiconque recule devant le principe qu'il a adopté, tout en le conservant, celui-là abdique, il dit en même temps, oui et non.

Nous ne suivrons pas saint Anselme dans ses autres écrits qui, plus encore que le *de Fide Trinitatis*, ont un but exclusivement théologique. C'est en ce sens qu'il examina le libre arbitre, dans un petit écrit, intitulé, *de Libero Arbitrio Dialogus*, et dans un autre où la question devenait plus difficile, *Concordia præscentiæ Dei cum Libero Arbitrio.* Il suit pas à pas le docteur de la grâce, en cherchant à accorder la prédestination avec la liberté; ce n'est pas le moment d'aborder cette question, et saint Anselme, ici, n'est rien moins que philosophe.

En résumé l'influence de saint Anselme fut immense, à ce point qu'on a été jusqu'à le regarder comme le père de la scolastique. Il faut s'entendre: assurément il n'est pas le premier qui ait parlé philosophie, au moyen-âge, et toutefois, il diffère beaucoup de ses prédécesseurs. Les uns, tels que J. Scot, Roscelin, étaient, avant tout, des hommes de la science, la cultivant pour elle-même, sans trop regarder autour d'eux; les autres, comme Lanfranc de Pavie, la rejetaient comme funeste, et ne voulaient faire que de la théologie catholique. Saint Anselme se distingue des uns et des autres : il est le premier dont le but avoué fut d'allier ces deux branches, en subordonnant la philosophie à l'autorité du catholicisme; il est le premier aussi qui ait ouvert la porte à la réalisation des abstractions, et, par suite, aux entités : en ce sens, il faut lui laisser le triste honneur d'avoir été le père de la scolastique, sans, toutefois, lui en faire un trop grand re-

proche ; c'est un exemple frappant de ce que peut la tendance générale d'une époque sur une individualité.

CHAPITRE VIII.

SUITE DE LA SECONDE ÉPOQUE.

SUITE DU RÉALISME.

Guillaume de Champeaux.

Nous allons voir maintenant un nouveau représentant du réalisme, représentant bien moins théologien que saint Anselme, quoiqu'ayant aussi été évêque, mais bien plus philosophe que lui. Malheureusement, il en est à peu près de lui comme de Roscelin; on ne le connaît que par le témoignage de ses contemporains : mais, de même que pour son adversaire, la certitude est pleine et entière à l'égard du système philosophique de Guillaume de Champeaux. Abailard, en le réfutant, en est le principal historien, et nous trouvons, enfin, le véritable réalisme, attaquant une doctrine ontologique par une autre doctrine ontologique : c'est Parménide luttant contre la pluralité

ionienne avec l'unité absolue. Le caractère distinctif de Guillaume de Champeaux, dans ce grand débat, est d'être philosophe avant tout; aussi, l'on peut affirmer que le fondateur de l'école de saint Victor, n'eût-il pas été mu par l'élément religieux, aurait, de même, attaqué le nominalisme, puisqu'il l'a combattu au péril même de cet élément religieux. Ce n'est plus saint Anselme, adoptant le principe sans les conséquences, c'est un esprit complet : si, plus tard, on le voit chanceler devant Abailard, ce n'est pas la conviction qui lui manque, c'est la force et l'habileté; c'est la dialectique qui lui fait défaut. Ce caractère décidé nous fait regretter plus vivement la perte de ses écrits, et même les détails particuliers concernant sa vie de philosophe. L'homme qui représente une idée et la personnifie, offre toujours quelque chose d'attrayant, sa vie eût-elle été, d'ailleurs, calme et paisible. Je me ferai donc un devoir de m'arrêter quelque peu sur ce qui concerne la vie et les ouvrages de Guillaume de Champeaux, attendu que les détails de cette nature ne sont pas toujours uniquement la biographie d'un individu, mais bien encore l'histoire d'une idée, sa naissance, son développement, les événements qu'elle a produits; or, les faits nés du réalisme sont assez frappants pour qu'on suive les traces de ce dernier. Roscelin, Abailard et Arnaud de Brescia, Occam, ces grandes victimes dans la philosophie, sont des épisodes dans la querelle des universaux. Voyons donc ce

que fut l'homme qui brilla au premier rang dans cette importante querelle.

Ce qu'on connaît le mieux de lui, c'est son caractère, sur lequel les témoignages sont unanimes. Instruit, éloquent et doué d'un talent remarquable, Guillaume de Champeaux était prévenu de son mérite, jaloux de celui des autres, orgueilleux, et de plus, à ce qu'il paraît, envieux et vindicatif; ne souffrant pas la contradiction, et ne pardonnant pas les blessures faites à son amour propre, d'autant plus que, dans sa conviction, il était sincère, et que les coups que lui portait Abailard lui paraissaient tomber sur la vérité autant que sur lui-même. Comme homme de la science, la théologie était pour lui en seconde ligne, à la vérité; mais il était loin de la négliger, et, l'idée chrétienne se trouvant liée au réalisme, il lui semblait qu'attaquer celui-ci n'était rien moins qu'une hérésie en religion.

Le surnom de Champeaux, ajouté à son véritable nom, indique le lieu de sa naissance, qui était un petit village en Brie, près de Melun.

La date de sa naissance n'est pas connue, et, cependant, il serait utile de la fixer, au moins par approximation; nous pouvons le faire sans risquer de nous tromper de beaucoup, essayons : Il mourut en 1121, d'autres disent en 1119; adoptons la première date. Il avait été nommé évêque de Châlons-sur-Marne, en 1113, et, avant cette époque, il professait à Saint-Victor, depuis 1108.

De cette dernière époque, nous pouvons descendre jusqu'en 1103, où la chronique de Landulphe nous le montre écolâtre à Notre-Dame. Nous aurons donc, de 1103 à 1121, un espace de 18 ans environ. En admettant qu'il avait 35 ans, c'est le plus, lorsqu'il entra à Notre-Dame, il devait avoir à peu près 53 ans à l'époque de sa mort, arrivée en 1121, d'où il résulte qu'on peut admettre qu'il naquit vers l'an 1068. La date de sa naissance importe beaucoup, parce qu'elle nous conduit à rechercher quels furent ses maîtres, par où nous arrivons à compléter le tableau de la science à cette époque.

Le premier maître qu'on donne à Guillaume de Champeaux est un certain Manegaud. Voici, du reste, le passage de l'histoire littéraire qui en parle, il aidera au but que je me propose :

« Manegaud ou Manegold de Lutenbach, fut » une autre source de lumière et de doctrine, pour » la France, pendant les cinquante dernières an- » nées de ce siècle (xiᵉ). Il avait étudié les sciences » divines et humaines avec tant d'application, qu'il » devint aussi grand philosophe qu'habile théolo- » gien. D'abord, il enseigna en Alsace, pays de sa » naissance, et y forma plusieurs disciples, qui se » distinguèrent autant par leurs mœurs que par » leur savoir. Le plus illustre, comme le plus connu, » fut saint Theoger, qui, étant passé de l'école de » Manegold à celle du B. Guillaume, abbé d'Hir- » sauge, où il fit l'office de correcteur des livres

» qu'on y copiait, se rendit un des plus savants » hommes de la fin de ce siècle et du commencement du suivant...... D'Alsace Manegold pénétra » en France, et y parcourut divers pays, en exerçant presque partout le métier d'enseigner. Albéric le compte disertement entre les plus célèbres docteurs qui firent fleurir les lettres en France » après le milieu de ce siècle : tels que le B. Lanfranc, saint Anselme et Bérenger. M. du Boulay » suppose que ce fut à Paris que Manegold étudia » les sciences qu'il professait. C'est de quoi l'on » n'a point d'autre preuve. Mais on ne doute point » qu'il n'y ouvrit une école, et qu'il n'ait été un des » maîtres de Guillaume de Champeaux, qui forma » lui-même tant d'autres disciples...... Manegold » avait une femme et des filles qui étaient elles-mêmes savantes, surtout dans l'intelligence de » l'écriture sainte : les filles, ce qui est remarquable, à l'imitation de leur père, tenaient école, » où elles enseignaient les personnes de leur sexe. » (Hist. lit. t. VII.) »

Ailleurs, même volume, on lit encore : « On » croit que l'école de Paris est en droit de compter » aussi le célèbre Manegaud au nombre de ses professeurs. Le plus illustre, comme le plus connu » de ses disciples, fut Guillaume de Champeaux, » qui devint bientôt maître lui-même. »

Il paraît, d'après cela, que Manegaud jouissait d'une renommée assez étendue; mais aucun document n'est venu nous dire à quel système philo-

sophique il appartenait, ni s'il a pris part au commencement du débat entre Roscelin et Guillaume de Champeaux; rien donc ne nous autorise à le regarder comme un des chaînons du réalisme.

Anselme de Laon fut un autre maître de Guillaume, mais seulement comme théologien, car il ne paraît pas qu'Anselme ait jamais professé la philosophie, et d'ailleurs, au dire d'Abailard, le vieux théologien avait un mérite fort contestable : il est juste d'ajouter que d'autres de ses contemporains l'ont jugé plus favorablement; quoiqu'il en soit, Guillaume de Champeaux ne lui doit rien comme philosophe. C'est donc ailleurs qu'il fut initié à la science; aussi s'accorde-t-on à lui donner Roscelin pour maître. Quoique les preuves de fait manquent, on ne peut guère en douter; mais s'il a eu Roscelin pour maître dans la philosophie, ne peut-il en avoir eu encore un autre? Est-ce dans l'école du chanoine de Compiègne qu'il a pris le réalisme à son berceau moderne, pour le poser ensuite dans toute sa force? Cela ne me paraît guère probable, et, d'un autre côté, on aurait grand tort de croire qu'il n'adopta la doctrine opposée au nominalisme, que par l'attrait de professer, à son tour, une nouveauté hardie et piquante par son caractère de contradiction. Un motif si misérable ne peut pas décider de l'apparition d'un système complet de philosophie. Aristote ne résista pas à son maître par caprice ou vanité; Platon ne fut pas spiritualiste par boutade, et, certes,

Guillaume de Champeaux eut des antécédents qui le conduisirent à se lier au système qui a sauvé son nom de l'oubli. Ces antécédents qui sont-ils? Si l'on veut me permettre une conjecture, je dirai que Guillaume de Champeaux a été disciple de saint Anselme. Celui-ci professa à l'abbaye du Bec jusqu'en 1093; par conséquent, rien ne s'oppose, sous le rapport chronologique, à la vérité de cette assertion. De plus, sous la direction de Lanfranc, et ensuite de saint Anselme, l'école du Bec avait acquis une réputation qui devait naturellement lui attirer de nombreux adeptes, et Guillaume de Champeaux a pu, comme tant d'autres, céder à l'attrait d'une renommée si bien établie. Si l'on considère avec cela la conformité de doctrine, la même tendance au repos monastique, la même opiniâtreté à refuser l'épiscopat, nous verrons un esprit commun transmis par le maître à son disciple.

En résumé, et en se fondant sur la logique et la filiation des idées, on peut conclure que Guillaume de Champeaux naquit, environ, l'an 1068, et qu'il fut disciple de saint Anselme : quant à Roscelin, je n'ose pas dire qu'il ne l'eut pas pour maître, les témoignages, à cet égard, semblent être unanimes, et cependant, je ne vois dans Guillaume de Champeaux qu'un écolâtre qui vivait du temps de Roscelin, qui a connu sa doctrine, et qui a pu l'entendre lui-même, non précisément pour avoir étudié sous lui et s'être initié, sous son influence, aux

mystères de la philosophie, mais pour le juger et le combattre, pour élever, enfin, école contre école, et revendiquer, contre le sensualisme, les droits des plus nobles instincts de la nature humaine.

On ne connaît guère de sa vie que ce qui a rapport à sa carrière ecclésiastique. Écolâtre et archidiacre de Notre-Dame, il y professa, avec un immense succès, jusqu'en 1108, époque à laquelle il se retira dans un monastère de Saint-Victor, où il prit l'habit monastique : de là vient que plusieurs l'ont regardé comme le fondateur de l'abbaye des Trois-Fontaines, de l'ordre de Citeaux. Ajoutons, de suite, qu'à l'occasion de son enseignement à Notre-Dame et à Saint-Victor, on l'a regardé comme le promoteur de l'université de Paris; mais nous n'entrerons pas dans l'examen de ces faits qui ne sont pas de notre sujet : ce qui est incontestable, et ce qu'il nous importe de rappeler, c'est que Guillaume de Champeaux est le père de l'illustre école philosophique de Saint-Victor. Il vivait dans le silence du cloître, appliquant comme le peut un chrétien, par la contemplation et la solitude, la grande doctrine de l'unité mystique, depuis si longtemps professée dans l'Inde, quand tout-à-coup une voix ennemie et bien connue, retentit sur la montagne Sainte-Geneviève. Le nouveau moine sortit de sa retraite, et reprit ses leçons; ce fut alors que, moins heureux que par le passé, il fut vaincu par celui qui avait été son disciple bien aimé. Ici, il faut le dire, le côté faible de la nature

humaine se montra en lui; blessé dans sa gloire, dans sa réputation, dans ses croyances de philosophe, il ne négligea rien pour traverser Abailard et le réduire au silence, non par la puissance de la parole, mais par la force et le crédit dont il disposait. Enfin, élevé au siége épiscopal de Châlons-sur-Marne, nonobstant trois refus consécutifs, il se lia d'amitié avec saint Bernard. Pendant son épiscopat, il fut envoyé vers l'empereur Henri V, d'Allemagne, avec d'autres prélats, pour travailler au rétablissement de la paix, troublée depuis si longtemps par la guerre des investitures; c'était Guillaume qui, le plus souvent, prenait la parole. Deux ans avant sa mort, il renonça à son évêché pour aller s'ensevelir dans l'abbaye de Citeaux. Nul doute que sa liaison avec saint Bernard n'ait été pour quelque chose dans la conduite de celui-ci à l'égard d'Abailard, et dans ses malheurs, l'abbé de saint Gildas ne dut jamais oublier Guillaume de Champeaux.

Tel fut l'homme, voyons le philosophe.

Son principal titre, aux yeux de la postérité, est celui de fondateur de l'école de Saint-Victor, qui représente si bien aux XII[e] et XIII[e] siècles, le réalisme avec la teinte du mysticisme, propre aux idées Alexandrines. C'est là que Guillaume de Champeaux avait déposé son esprit philosophique, c'est là que vécut sa doctrine, et qu'elle se montra avec toutes ses conséquences. L'école de Saint-Victor justifie, en quelque sorte, l'opinion de Bayle, qui voyait en

Guillaume de Champeaux un prédécesseur de Spinosa. Ainsi, à la suite du fondateur, nous voyons Gauthier, qui fut, selon toute apparence, un de ses disciples, et qui déclama contre l'introduction de la dialectique dans les matières de philosophie et de théologie, idée commune à tous les réalistes, mais surtout à ceux qui penchaient vers le mysticisme, comme ceux de Saint-Victor; Godfroi, chanoine de la même abbaye, et qui s'éleva, avec violence, contre les nominaux; Bernard de Chartres, qu'il ne faut pas séparer des précédents, et enfin, Richard et Hugues. Mais avant de suivre le développement du réalisme, voyons comment le philosophe Guillaume de Champeaux, le pose à la fin du XIe siècle ou au commencement du XIIe.

Rappelons, en deux mots, la thèse du nominalisme. Roscelin avait dit : Les individus seuls sont des réalités, et constituent l'essence des choses, le reste n'est qu'une abstraction, un jeu du langage, un son de voix, *flatus vocis*.

Choqué, à bon droit, d'une telle proposition, Guillaume de Champeaux, élève de Roscelin si l'on veut, mais avant tout disciple de saint Anselme, prend la parole à son tour ; à peine en possession de l'école de la cathédrale, il combat cette doctrine, et lui en substitue une autre entièrement opposée, et tout aussi exclusive.

Abailard est le seul qui nous ait transmis l'énoncé complet de la doctrine de son maître, et même avant la publication de ses *ouvrages inédits*, par M.

Causin, on ne possédait, comme document sur ce point, que le passage de l'*Historia Calamitatum.* Cependant, Abailard n'est pas le seul qui ait parlé de Guillaume de Champeaux; mais aucun ne l'a fait comme lui explicitement, avec clarté et connaissance de cause.

Je vais donc citer les textes qui établissent dans sa vérité la doctrine réaliste de Guillaume de Champeaux :

« *Tum ego* (dit Abailard, His. Cal.) *ad eum rie» versus ut ab ipso rhetoricam audirem; inter cætera » disputationum nostrarum conamina, antiquam ejus » de universalibus sententiam patentissimis argumen» tationum disputationibus ipsum commutare, imo des» truere compuli. Erat autem in ea sententia de com» munitate universalium, ut eamdem essentialiter rem » totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis; » quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed » sola multitudine accidentium varietas.* »

« Je retournai vers lui pour étudier la rhéto» rique, et entre autres sujets de controverses, je » m'attachai à combattre et même à détruire par » des preuves sans réplique, sa doctrine primitive » sur les universaux. Il professait qu'une substance » seule, identique par essence, est tout entière et » simultanément dans les êtres individuels qu'elle » produit (*suis*); la différence entre ces individus » ne provenait donc pas de leur essence, mais de » la variété des phénomènes. »

Ce passage peut être regardé comme la formule

ontologique de Guillaume de Champeaux; c'est un témoignage authentique, qui nous fait connaître le principe sur lequel s'appuyait l'écolâtre de Notre-Dame, et ce principe est encore *l'unité*, l'unité de la substance, *eamdem essentialiter rem*; la loi absolue de l'être est là tout entière. L'universel par excellence, l'universel absolu, qu'on me permette cette expression, est une réalité substantielle, car, avec Guillaume de Champeaux, il ne faut pas séparer l'idée de substance de celle de réalité, et c'est du haut de ce principe ontologique, qu'il proclame la réalité des universaux, et qu'il nie celle de l'individu. Il y a donc quelque chose qui est un, identique par essence, c'est l'universel, c'est le réel, le vrai de saint Anselme, le principe des choses, *suis individuis*; ces choses ne diffèrent aucunement par leur essence, *quorum quidem nulla esset in essentia diversitas*, mais seulement par leurs modes accidentels, qui n'étant que des phénomènes, ne sont rien au point de vue de la substance, *sed sola multitudine accidentium varietas*. Tel est, encore une fois, le principe suprême du philosophe Guillaume de Champeaux, d'où il résulte, pour l'histoire de la philosophie, deux choses : 1° que la question ontologique, c'est-à-dire, le problème philosophique par excellence, est nettement posé et résolu par l'écolâtre de Notre-Dame, qui proclame hautement l'unité de substance; j'insiste sur ce point, parce que là est toute la valeur et l'importance de la polémique sur les universaux, c'est de la vraie

philosophie, et non pas de la scolastique puérile; 2° que Guillaume de Champeaux se sépare de saint Anselme, et qu'il entre bien plus avant que lui dans les conséquences du réalisme.

Le principe posé, notre philosophe réaliste en a tiré les conséquences avec une logique admirable, et il a dit : Il y a certaines essences universelles qui existent intégralement et essentiellement dans les êtres individuels : en d'autres termes, les universaux sont des réalités. « *Alii*, nous dit Abailard, en parlant de Guillaume et des siens, « *Alii vero quasdam essentias universales fingunt quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.* » (Abailard, de gen. et spe. p. 513, édit. de 1836).

L'application suit bientôt le précepte, et l'explique.

« L'homme (je prends la traduction de M. Cousin), l'homme est une espèce, une chose essentiellement une, à laquelle adviennent accidentellement certaines formes qui sont Socrate. Cette chose, tout en restant la même essentiellement, reçoit de la même manière d'autres formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce homme; et à part les formes qui s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a rien dans Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sous les formes de Platon. C'est ainsi que ces philosophes entendent le rapport des espèces aux individus, et des espèces aux genres. »

« *Homo quædam species est, res una essentialiter,*

» *cui adveniunt formæ quædam et efficiunt Socratem :*
» *illam eamdem essentialiter eodem modo informant*
» *formæ facientes Platonem et cætera individua homi-*
» *nis ; nec aliquid est in Socrate, præter illas formas*
» *informentes illam materiam ad faciendum Socratem,*
» *quin illud idem eodem tempore in Platone informa-*
» *tum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de singu-*
» *lis speciebus ad individua et de generibus ad species.* »
(Id. ibid.)

Voilà donc ce fameux énoncé de la doctrine de Guillaume de Champeaux, tant critiqué par Abailard, et qui a fait sourire de pitié tant de détracteurs de la scolastique. Abailard, dans sa réfutation, parle comme si son adversaire avait transformé l'universel en individuel, et partant de cette idée il s'écrie :

« S'il en est ainsi, qui pourra nier que Socrate soit » à la fois à Rome et à Athènes? En effet, là où est » Socrate, là est aussi l'homme universel, revêtu de » la Socratité dans toute sa quantité, car l'universel » tout entier agit quand il prend une forme. Si donc » l'universel qui est tout entier affecté de la Socra- » tité est, en même temps, à Rome, tout entier dans » Platon, il est impossible qu'à Rome, et dans le » même temps, ne soit pas la Socratité qui contient » cette essence tout entière. »

« *Quod si ita est, quis potest solvere quin Socrates* » *eodem tempore Romæ sit et Athenis? Ubi enim So-* » *crates est, et homo universalis ibi est, secundum to-* » *tam suam quantitatem informatur Socratitate. Quic-*

» *quid enim res universalis suscipit, tota sui quantita*
» *retinet. Si ergo res universalis, tota Socratitate a*
» *fecta, eodem tempore et Romæ est in Platone tot*
» *impossibile est quin ibi etiam eodem tempore sit S*
» *cratitas, quæ totam illam essentiam continebat.* »

Cette réponse serait excellente si elle était mé
tée, mais elle tombe à faux, elle répond à une cl
mère, et, certes, la préoccupation d'Abailard ét
grande, ou s'il comprenait bien toute la doctri
de son ancien maître, comme je le crois, il dev
avoir un puissant motif de la renverser, puisq
allait jusqu'à lui prêter un sens qu'elle n'a p
Comment lui que venait d'exposer si clairemen
réalisme de Guillaume, dans ces lignes citées p
haut, *Homo quædam species est, res una essenti
ter*..... qui le reproduit si bien encore dans
Historia Calamitatum, comment, dis-je, a-t-il
raisonner comme il le fait? Chose étrange! il n
lait à rien moins qu'à faire de Guillaume de Ch
peaux un nominaliste, et cela pour avoir jo
comme à plaisir, sur le mot *una*. En effet, dire
l'homme universel est tout entier dans Socr
c'est mettre l'universel dans l'espèce, l'huma
sous une forme individuelle et particulière, sav
la Socratité, c'est donc en faire *un* individu ; a
mer la réalité de cet individu, c'est rejeter le
lisme et entrer dans le nominalisme : cela est
contradictoire à tout ce que nous savons de G
laume de Champeaux, et à ce qu'Abailard en
lui-même en vingt endroits, pour qu'on pu

supposer qu'il ait voulu raisonner dans ce sens; donc, l'humanité n'est pas *une chose* à la manière dont l'explique Abailard et beaucoup d'autres après lui. Mais voici qui est plus fort : cet homme universel qui est tout entier dans Socrate, *quidquid res universalis suscipit, tota sui quantitate retinet*, se trouve également tout entier dans Platon : ainsi Socrate est l'homme universel, l'individu humanité, *una essentialiter ;* Platon est aussi, à lui seul, l'homme universel tout entier, et voilà une nouvelle individualité humaine qui existe dans le même moment que la première, et ainsi de suite pour les individus : en sorte qu'il y aura autant d'humanité entière, d'homme universel, *homo quædam species est, res una essentialiter*, qu'il y aura d'individus particuliers. Maintenant, je le demande, une telle doctrine n'est-elle pas la négation la plus formelle du réalisme ? Et à part les mots *species, res universalis*, ne croirait-on pas entendre Roscelin proclamant la réalité de l'individu, en niant celle de l'universel ? Car, dans cette doctrine supposée de Guillaume de Champeaux, il y a une contradiction si évidente, ou plutôt un non-sens si complet, que si elle était réellement la sienne, le bon sens en eût fait justice dès le premier jour de son apparition, et que Guillaume serait tombé avec plus de honte encore que l'écolâtre qui le remplaça et qui vit son auditoire l'abandonner. Le sens commun est de tous les temps, et il ne faut pas supposer à un homme, tel que Guillaume de Champeaux,

des absurdités et des non-sens aussi frappants : si cela était, Abailard ne lui aurait pas fait l'honneur de le combattre.

Guillaume de Champeaux, redisons-le encore, loin de créer les individus, et d'affirmer leur réalité substantielle, les nie, attendu que ce qui les rend tels n'est qu'une forme phénoménale; loin de voir dans chaque homme particulier autant d'hommes universels, ce qui serait nier l'unité et proclamer la pluralité, il ne voit qu'un genre se présentant sous différentes formes. Il ne dit pas, et j'en atteste Abailard lui-même, tout le genre humain est dans Socrate, et tout le genre humain est dans Platon; l'homme universel est tout entier dans Socrate, et l'homme universel est tout entier dans Platon. Mais il dit : Ce qui est la substance de Socrate est absolument identique à ce qui est la substance de Platon, *nec aliquid est in Socrate, præter illas formas informantes illam materiam ad faciendem Socratem, quin illud idem eodem tempore in Platone informandum sit formis Platonis.* L'énoncé est très-clair, et c'est Abailard qui le donne. Ainsi, il n'y a qu'une substance qui est la même, et des parties de laquelle sont formés les êtres; *eamdem essentialiter rem totam singulis suis inesse adstrueret individuis.* En deux mots : unité de l'être, variété dans les modes, tel est le réalisme de Guillaume de Champeaux, réalisme qui ressemble fort à celui de J. S. Erigène et à celui de Spinoza, mais qui est bien réellement le sien. Le rapport entre l'individu

et l'espèce, entre l'espèce et le genre, est un rapport d'identité, au point de vue ontologique. Il résultait de là que les universaux, espèces et genres, *quasdam essentias universales*, n'étaient, eux-mêmes, que des formes de l'universel absolu; ce qui entraînait à des conséquences qui portèrent Abailard à combattre le principe par tous les moyens possibles.

Voilà comment il faut comprendre le réalisme de Guillaume de Champeaux et sa doctrine des universaux : ceux-ci n'étant que des portions de l'universel absolu, il fallait que Guillaume admît la réalité des parties contrairement à Roscelin, et c'est ce qu'il fait dans certaines limites.

C'est encore Abailard qui nous apprend comme raisonnait Guillaume de Champeaux à ce sujet. Le début de son traité *de generibus et speciebus* est un exposé des arguments soutenus sur la réalité des parties. Il ne dit pas à qui appartient l'argumentation à laquelle répond Guillaume; et, en apparence, cette opinion est celle d'une secte réaliste, puisqu'elle a pour but de prouver l'existence des parties; mais les extrêmes se touchent, et le nominalisme pourrait, à son tour, la revendiquer sans erreur. En effet, le nominalisme nie la réalité des parties. Mais qu'est-ce que vouloir qu'il n'y ait pas de parties? C'est vouloir que chaque objet soit un tout complet, *totum integrum continuum*, un être individuel, le moindre comme le plus grand; c'est affirmer que la moindre parcelle *est une chose*, et

non la partie d'une chose; et voilà bien, en effet, le caractère du nominalisme, qui n'est autre, comme je l'ai déjà dit, que l'empirisme ionien; c'est la doctrine de la pluralité, mais de la pluralité sans liens, sans rapports; en un mot, sans unité. Le nominalisme n'est que cette doctrine sous un nouveau nom; il rejette toute partie, parce qu'en l'admettant, il faut admettre, en même temps, un tout, c'est-à-dire un composé, *totum disgregatum*, une généralité, un universel. Ainsi, le nominalisme, en rejetant ce dernier, pouvait fort bien adopter le premier, qui n'est, à vrai dire, qu'un tout sans partie, une unité individuelle.

Citons Abailard :

« Un tout complet est simple ou composé. Or, » on peut dire, d'une maison, qu'elle est l'un ou » l'autre.

» Dans le premier cas, voici la manière dont quel» ques-uns raisonnent : S'il y a une maison, il y a » un mur; s'il y a un mur, il y a la moitié de ce » mur; si celle-ci existe, sa moitié existe, et de » même jusqu'à la moindre parcelle. Ainsi, l'exis» tence de la maison nécessite celle de la moindre » parcelle, et, si celle-ci n'est pas, la maison ne peut » pas être. »

« *Totum integrum aliud continuum, aliud disgre*» *gatum. Possumus autem dicere domum vel disgrega*» *tum totum esse vel continuum.*

» *Quod si continuum dicamus, quidam inde sic ar*» *gumantur. Si domus est, paries est; et si paries est,*

» *dimidius ; et si dimidius paries est, et dimidium di-*
» *midii est, et ita usque ad ultimum lapillum. Quare*
» *si hæc domus est, et ultimus lapillus; si ergo nullus*
» *lapillus est, etiam nulla domus est.* »

Voyons la réponse de Guillaume de Champeaux :

« Guillaume, mon maître, répondait ainsi à » cette argumentation : Quoique cette première » conséquence soit vraie : savoir, que, s'il y a une » maison, il y a un mur; on ne peut pas en dire » autant de celle qui suit : savoir, que, si ce mur » existe, sa moitié existe. Car, il n'est pas vrai, en » soi, que, si une certaine partie se lie inévitable- » ment à son tout, cette partie aura elle-même une » partie qu'elle se joindra. Le point, moitié d'une » ligne composée de deux points, est indispensable » pour la formation du tout, et, cependant, cette » partie, c'est-à-dire le point, n'a pas de partie. »

« *Solebat autem opponere magister Willelmus huic* » *argumentationi sic : licet prima consequentia, id* » *est : si hæc domus est, hic paries est, vera sit, non* » *tamen ideo illa quæ sequitur, id est : si hic paries est,* » *hic dimidius paries est, vera erit. Non enim verum* » *est complexionaliter quod, si quælibet pars sequitur* » *ad suum totum, idcirco ad positionem ejusdem partis* » *sequatur pars illius. Sequitur enim bipunctalem li-* » *neam pars ejus, id est, punctum, non tamen ad punc-* » *tum pars ejus sequitur, quia nullam habet.* »

Cette seule citation suffit pour nous montrer comment Guillaume entendait la réalité des par-

ties et la divisibilité. Il ne pouvait pas ne pas les admettre, puisque sa doctrine est celle de l'universel, et par suite des universaux, *quasdam essentias universales*, qui ne sont que des parties de l'universel par excellence, de l'universel absolu. Mais, en même temps, il pose une limite à cette divisibilité; il ne va pas, comme les Ioniens, jusqu'à l'infini. Enfin, l'exemple qu'il prend nous montre la tendance du réalisme à réaliser des abstractions.

Toutefois, ce défaut ne paraît pas avoir été celui de Guillaume de Champeaux; nulle part Abailard ne lui en fait le reproche : à la vérité, on lit dans son *de generibus et speciebus* que, « suivant cette » école (le réalisme), lors même que la rationalité » ne se trouverait dans aucun individu, elle n'en » subsisterait pas moins réellement. *Secundum eos,* » *etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in natura* » *remaneret.* » Si cette proposition appartenait au sytème personnel de Guillaume de Champeaux, Abailard n'aurait pas manqué de le dire : on sait, d'ailleurs, qu'il combattait toute l'école réaliste qui renfermait une foule de sectes. L'erreur de réaliser des abstractions appartient à saint Anselme, et j'ajoute qu'elle est en contradiction évidente avec la véritable doctrine de Guillaume de Champeaux. Car celui-ci ne reconnaît de réel que la substance, *rem,* c'est là pour lui la véritable entité; les formes, au contraire, ne sont pour lui que des phénomènes, des accidents, *formas informantes ad fa-*

ciendum Socratem.... sola multitudine accidentium varietas.

La doctrine de Guillaume de Champeaux est, comme on peut le voir, une doctrine sérieuse, un système qui va droit au cœur de la philosophie : je crois l'avoir présenté avec son véritable caractère, et cette doctrine nous fournirait une preuve de plus, s'il en était encore besoin, pour témoigner de l'existence de la philosophie au moyen-âge. Mais, si tout ce qui précède est vrai, si la philosophie de l'archidiacre de Notre-Dame est bien celle que nous venons de voir, nous sommes en droit de tirer une conséquence qui paraîtra quelque peu étrange, et qui, pourtant, est tout à fait légitime ; c'est que Guillaume de Champeaux, cet homme du réalisme, qui a porté le système opposé à celui de Roscelin, à sa plus haute puissance ; c'est que cet homme n'est pas un réaliste, dans le sens scolastique du mot.

Il est facile de s'en convaincre.

Le nominalisme est le système qui ne voit dans tout universel, quel qu'il soit, qu'une forme logique, et par suite un mot, *flatus vocis* : par opposition, le réalisme scolastique affirme la réalité, non seulement où elle est véritablement, mais encore où elle n'est pas. Il ne faut pas croire, en effet, que la doctrine scolastique qu'on a appelée réalisme, consiste uniquement à affirmer la réalité substantielle des espèces, des genres, en un mot, de l'universel ; car ce n'est point là un caractère nouveau dans la phi-

losophie. Tous les systèmes antérieurs qui ont eu pour objet l'ontologie, et qui ont admis *une substance* ou *l'être*, puis *des êtres* ontologiquement semblables; en d'autres termes, des parties de l'être comme les admet Guillaume de Champeaux, et ne différant que par la variété des accidents; tous ces systèmes, dis-je, sont, pour le fond, identiques au prétendu réalisme de notre philosophe; la forme, elle-même, est à peine différente. Le caractère du vrai réalisme scolastique est : 1° de réaliser des abstractions, des qualités, des conceptions; 2° de nier l'existence des individus. Or, Guillaume de Champeaux n'est pas tombé dans la première de ces deux erreurs, et j'ajoute qu'il n'est pas plus coupable de la seconde que de la première. Abailard, lui-même, ne l'en accuse pas; l'eût-il fait, il se serait trompé; mais je répète qu'il ne l'a pas fait. Il comprenait, en effet, que ce n'était pas la réalité de la substance que son maître niait dans l'individu, mais seulement celle des accidents; ceux-ci constituant l'être individuel, ce dernier ne pouvait être, comme tel, une réalité : mais soit fait abstraction de l'accident, restait *une chose identique*, la substance. Ainsi, Guillaume de Champeaux admet *des êtres*, liés entre eux par un rapport indissoluble, l'identité et l'unité de substance, puis distingués par *les accidents :* c'est la pluralité dans l'unité. Au premier aspect, il semble qu'un écolâtre du XII° siècle, de cette époque à laquelle on a voulu refuser toute philosophie, ait résolu le grand pro-

blème débattu entre les Ioniens et les Eléates, et que, de l'enceinte de Notre-Dame de Paris, soient sorties les paroles d'harmonie qui devaient reconcilier les doctrines opposées et soutenues avec tant de feu sur la place publique d'Athènes, quinze siècles auparavant. Guillaume de Champeaux n'a pas été jusque là. Son système, poussé à ses dernières conséquences, détruit toute individualité, la personnalité disparaît, et les êtres rentrent dans l'abîme de l'être, comme des flots dans l'Océan. Or, toute doctrine qui ne fait pas la part de l'individu dans la réalité, qui le réduit à jouer le rôle d'une ombre éphémère, cette doctrine prononce sa propre condamnation; c'est celle du système panthéiste dont le véritable caractère, et en même temps la véritable erreur, serait le panthéisme de la pensée et de la volonté. Mais j'ai déjà dit qu'un si grave sujet ne pouvait être traité en passant; il suffit donc de ce qui précède pour caractériser complètement le système de Guillaume de Champeaux. Ce philosophe occupe un rang élevé dans la famille des penseurs; c'est encore un homme du problème ontologique, et la force métaphysique a été si grande en lui, qu'elle l'a entraîné, à son insu, peut-être, au-delà du dogme auquel il était dévoué; mais son erreur s'explique par le caractère de sa philosophie. Ce n'est donc pas un scolastique verbeux, un dialectitien creux, comme le plus grand nombre de ceux qui l'ont suivi et répété sans le comprendre; ceux-là même qu'Abailard a com-

battus au prix de son repos, et qui ne voyaient en lui qu'un nominaliste. Vrais scolastiques, ceux-là et d'autres qui leur ressemblent, hommes des *à parte rei*, des *entités*, des *hæccéités*, des *quiddités*, et de tant d'autres formes ridicules dont je ne parlerai plus tard qu'à mon corps défendant, et pour n'être pas incomplet; ergoteurs subtils, esprits étroits qui ne méritent pas de sortir de l'oubli où ils dorment.

Le soi-disant réalisme de Guillaume de Champeaux est donc un système ontologique qui, sous les formes dialectiques du temps, et grâce au caractère religieux de son organe, se dérobait aux vues débiles du grand nombre, que l'œil d'Abailard sut découvrir et embrasser dans toutes ses conséquences : de là, son acharnement, si on peut le dire, à combatre son maître, et l'apparente défaite de ce dernier.

Guillaume avait énoncé et formulé sa doctrine fort clairement; c'était la doctrine de l'unité de substance, et par son opposition au nominalisme, cette doctrine allait à l'idéalisme. Abailard comprenant toute la portée d'une telle philosophie, se mit à la combattre. Il déploya dans cette lutte, et dans la formation de son propre système, cet immense talent qui entraînait tant de milliers d'auditeurs; il nous apprend que son maître, battu et réduit au silence, fut obligé de modifier son opinion. Mais en quoi consiste cette modification, quelle fut réellement la seconde doctrine philosophique de

Guillaume de Champeaux? Ici commence la difficulté.

D'abord il faut reconnaître que tous les historiens ont dû, nécessairement, s'en rapporter à Abailard parlant de sa victoire, et le croire un peu sur parole; non pas qu'il faille révoquer le fait en doute, mais c'est le caractère de ce fait qu'il aurait fallu préciser. Il est certain qu'Abailard a vaincu son maître, que sa renommée a fait pâlir celle de l'archidiacre de Notre-Dame et du fondateur de l'école de Saint-Victor. Mais quelle est la valeur de ce triomphe? Il y a eu entre eux dissentiment, Abailard, doué d'un talent supérieur, l'a emporté sur son maître dans la discussion, il a élevé école contre école, système contre système. Mais lui qui fait connaître, avec tant de lucidité, la première doctrine de son maître, d'où vient qu'il est si obscure dans l'énoncé qu'il fait de la seconde? Faire bien connaître celle-ci, était donner de sa victoire la preuve la plus belle et la plus incontestable. Il a jugé à propos d'en faire autrement; après avoir mentionné, comme on l'a vu, le système de son maître, il ajoute : « *Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter, sed individualiter diceret.* » Le mot *individualiter* paraissant inexplicable, et offrant, en apparence, une contradiction choquante, fut remplacé par le mot *indifferenter*, et l'on traduisit ainsi : « Il modifia sa doctrine jusqu'à dire qu'une chose est la même qu'une autre, non par son essence, mais par sa non-différence. »

» *cat adesse Socrati, individuum est ideo quia tale*
» *est, proprietas cujus numquam tota reperitur in*
» *alio. Est enim alter homo, sed Socratitate nullus ho-*
» *mo præter Socratem. De eadem Socrate quandoque*
» *habetur intellectus non concipias quidquid notat hæc*
» *vox Socrates; sed Socratitatis oblitus, id tantum*
» *perspicit de Socrate quod notat idem homo, idest ani-*
» *mal rationale mortale, et secundum hoc species est;*
» *est enim prædicabilis de pluribus in quid de eodem*
» *statu. Si intellectus posponat rationalitatem et mor-*
» *talitatem, et id tantum sibi subjiciat quod notat hæc*
» *vox animal, in hoc statu genus est. Quod si, relictis*
» *omnibus formis, in hoc tantum consideremus Socra-*
» *tem quod notat substantia, generalissimum est. Idem*
» *de Platone dicas per omnia. Quod si quis dicat pro-*
» *prietatem Socratis in eo quod est homo non magis esse*
» *in pluribus quam ejusdem Socratis in quantum est*
» *Socrates; æque enim homo qui est Socraticus in nullo*
» *alio est nisi in Socrate, sicut ipse Socrates; verum,*
» *quod concedunt; ita tamen determinandum putant :*
» *Socrates in quantum est Socrates nullum prorsus in-*
» *differens habet quod in alio inveniatur; sed in quan-*
» *tum est homo, plura habet indifferentia quæ in Pla-*
» *tone et in aliis inveniuntur. Nam et Plato similiter*
» *homo est, ut Socrates, quamvis non sit idem homo*
» *essentialiter qui est Socrates. Idem de animali et*
» *substantia.* »

« **Examinons maintenant la théorie de la non-**
» **différence, dont voici l'exposé. Il n'y a rien autre**
» **chose que l'individu ; mais celui-ci, considéré sous**

» différents points de vue, devient l'espèce, le genre
» et ce qu'il y a de plus général. Ainsi Socrate, par
» sa nature d'être sensible, et qui fait qu'il est lui,
» est un individu, parce qu'il est tel, que sa moda-
» lité ne se retrouverait jamais tout entière en un
» autre; car s'il y a d'autres hommes il n'y a qu'un
» Socrate. Mais on peut quelquefois penser à So-
» crate sans concevoir, dans la pensée, tout ce que
» désigne ce nom de Socrate; on peut oublier la
» Socratité pour ne voir, dans Socrate, que ce que
» désigne le mot *homme*, c'est-à-dire, l'animal rai-
» sonnable et mortel, et sous ce rapport, il est es-
» pèce, car il peut s'affirmer comme manière d'être
» de plusieurs êtres. Si l'on néglige encore la ratio-
» nalité et la mortalité, pour ne considérer que ce
» qu'exprime le mot *animal*, on n'aura plus alors
» que le genre. Enfin, si négligeant toutes les formes,
» on ne voit plus, dans Socrate, que la *substance*,
» on concevra ce qu'il y a de plus *général*. On peut
» en dire autant de Platon sous tous ces rapports.
» Si on oppose que la propriété de Socrate, en tant
» qu'homme, n'est pas plus en d'autres êtres que
» la propriété de Socrate, en tant que Socrate, at-
» tendu que l'homme socratique, n'est en aucun
» autre homme que Socrate, pas plus que Socrate
» lui-même; les réalistes en conviennent sous la
» réserve suivante : Socrate, en tant que Socrate,
» n'a rien en soi qui se retrouve en un autre, sans
» aucune différence; mais, comme homme, il a
» plusieurs propriétés qui sont les mêmes dans

» Platon ou d'autres individus. En effet, Platon est » un homme comme Socrate est un homme, quoi- » qu'il ne soit pas essentiellement le même homme » que Socrate. Il en est de même pour l'animal et » la substance. »

L'argumentation d'Abailard, contre cette théorie, est de peu de valeur et prouve qu'il n'entendait pas suivre son maître sur le terrain que celui-ci avait choisi. En effet, il invoque d'abord contre lui l'autorité, mais il est trop évident que Porphyre et Boëce n'ont rien à faire ici, puisque Guillaume de Champeaux, qui avait suivi Roscelin pour le combattre, s'occupe précisément du côté de la question que Porphyre n'avait pas voulu aborder. Ainsi, répondre à une proposition sur la métaphysique par une citation de Porphyre sur le genre et l'espèce, considérés comme des mots, ce n'est pas répondre. Tout son raisonnement repose sur la même erreur, il ne fait que reproduire, d'ailleurs, cette supposition fausse que j'ai déjà montrée, par laquelle Abailard accuse son maître de mettre toute l'humanité dans Socrate, puis dans Platon, etc. D'ailleurs, nous pourrions nous faire une question :

Cette théorie de la non-différence, comme on la nomme, est-elle bien celle que Guillaume de Champeaux substitua à la première, ou n'est-elle que l'opinion d'une des nombreuses sectes du réalisme? C'est ce qui pourrait donner lieu à discussion, mais je l'admets comme appartenant à Guil-

laume, et comme devant expliquer la phrase si brève d'Abäilard. Je dis qu'elle explique parfaitement la première doctrine, et que ce ne fut pas sans motif qu'Abailard se mit à la combattre comme il avait fait de l'autre. Dans cette seconde théorie on trouve : 1° la négation de la réalité substantielle des modes ou accidents; 2° l'identité d'une substance *une* chez les différents êtres, depuis *Socrate* jusqu'à la *substance*. Qu'y a-t-il de plus ou de moins que dans la doctrine primitive de Guillaume de Champeaux? La forme du second énoncé pouvait être changée, ce dont nous ne sommes pas juges, puisque nous ne connaissons pas les expressions mêmes du philosophe qu'Abailard combat; mais le fond ne l'est pas. Il est dit formellement, ici, que ce qui compose *l'essence* de l'individu est l'ensemble des modes ou accidents, lesquels disparaissant, laissent la *substance*, en d'autres termes, l'universel. Il me semble donc qu'Abailard, si cette théorie est bien la seconde doctrine de son maître, a chanté victoire un peu tôt.

Maintenant, et d'après cette seconde théorie, je n'admets pas la variante de d'Amboise, je restitue au texte d'Abailard le mot *individualiter*, me fondant 1° sur ce qu'un texte changé, sans motif suffisant, ne laisse pas intacte la pensée de l'écrivain, et jette dans le champ des hypothèses; 2° sur ce que je crois possible d'expliquer la phrase d'Abailard telle qu'il l'a écrite, sans qu'il résulte contradiction ou absurdité pour Guillaume de Champeaux.

Pour s'en convaincre il est nécessaire de reproduire d'abord le texte complet d'Abailard : « *Inter » cætera disputationum nostrarum conamina, antiquam ejus de universalibus sententiam patentissimis » argumentationum disputationibus ipsum commutare, » imo destruere compuli. Erat autem in ea sententia » de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret in» dividuis; quorum quidem nulla esset in essentia diver» sitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic » autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps » rem eamdem non essentialiter, sed individualiter di» ceret.* »

La différence réelle qu'il y a entre ces deux leçons, est clairement indiquée par les deux passages suivants; dans le premier, Guillaume de Champeaux avait dit : *ut eamdem essentialiter rem*......... dans la seconde : *ut..... rem eamdem non essentialiter, sed individualiter.*

Cette différence est présentée avec adresse, il n'a manqué à Abailard que de l'expliquer.

Le principe exprimé, dans le premier système, est celui de l'unité de substance, identique dans tous les individus qui en proviennent, donc, pour que la seconde démente la première, il faut qu'elle rejette cette substance identique, sinon elle ne fera que l'expliquer. Si l'identité reste, où est-elle? Dans la substance de l'individu, ou dans l'essence de l'individu? C'est évidemment dans la substance, et voilà ce que disait Guillaume de Champeaux.

En effet, puisqu'Abailard parle d'une substance qui est la même dans tous les individus, *suis individuis*, il faut nécessairement, pour que ce qui suit ait un sens, qu'il parle de cette même substance, et c'est ce qu'il fait en disant : *rem eamdem non essentialiter, sed individualiter ;* il ne parle pas d'*une chose particulière.* Si Guillaume a corrigé son premier énoncé, la correction doit porter sur ce premier énoncé, cela est trop clair. Donc, de deux choses l'une : ou Guillaume a équivoqué sur le mot *essentialiter*, et Abailard s'est laissé prendre au piége ; ou ce dernier, en formulant la correction apportée à la première doctrine, ne l'a pas expliquée dans le sens de l'auteur, convaincu que cette correction n'était qu'une explication, ce qui réduisait la victoire à fort peu de chose. Or cette explication avec le mot *individualiter* est parfaitement claire et juste.

Examinons :

Ce qui constitue la nature d'un être est l'ensemble de ses propriétés, c'est là ce qui forme son essence comme individu, mais c'est là précisément ce qui est l'accident, le variable ; l'identité n'est donc pas dans *l'essence des individus*, *non essentialiter*, mais dans leur substance. Dans ceux-ci il y a donc deux choses : l'universel, le même pour tous, la réalité ; puis le phénoménal, la manière d'être de cette réalité, les accidents, donc enfin, dans tout individu la substance est la même, mais *l'essence individuelle* est différente et phénoménale, la théorie de la non-différence ne dit rien autre chose.

Il est donc vrai de dire qu'il y a eu de la part d'Abailard un malentendu vrai ou simulé ; le *non essentialiter* ne tombait pas sur la substance, mais bien sur la nature propre à l'individu. Ce malentendu a porté ses fruits, et plus tard, dans le beau temps de la scolastique, on en vint à faire la distinction qu'Abailard n'avait pas faite, on distingua la *quiddité* ou le *esse essentiæ*, de la *hæccéité* ou du *esse existentiæ*. Voici un passage de saint Thomas qui ne laissera aucun doute sur le double sens qu'on donnait alors au mot essence ; saint Thomas se disait réaliste, mais il ne l'était guère, comme nous le verrons ; je me borne maintenant à le citer. En parlant du réalisme, il dit :

« *Nos autem, in ista difficultate mediam viam ambulantes, dicimus essentiam unius cujusque rei dupliciter esse considerandam. Uno modo videlicet prout est natura diversa a natura materiæ, sive ejus in quo est quodcumque sit illud, et alio modo prout est in materia, sive in eo in quo est indivuadata per hoc quod est in ipso. Et primo quidem modo adhuc duplicitus consideratur. Uno quidem modo prout est essentia quædam absoluta in seipsa et sic vocatur essentia, et est unum quid in se existens, nec habet esse nisi talis essentiæ, et sic est una sola. Alio modo......* »

Je pourrais multiplier les citations, mais ce serait anticiper sur ce qui ne doit venir que plus tard, et qui ne sera que la confirmation de tout ce que j'ai pu avancer dès le début de cet ouvrage. Si j'ai insisté sur la seconde doctrine de Guillaume de

Champeaux, c'est que j'ai pensé qu'il importait de lui restituer son véritable caractère, et de rectifier l'opinion assez généralement reçue, que le maître d'Abailard baissa pavillon devant son disciple, et se *rétracta*, opinion fausse puisqu'Abailard lui-même n'emploie que le mot *correxit;* cette correction n'est qu'une explication. L'histoire doit justice à tous, et Guillaume de Champeaux occupe un rang assez élevé dans la philosophie pour qu'on cherche à s'assurer s'il a été ou non fidèle à son principe. Il est encore un motif qui m'a poussé à cette recherche. Dans sa première doctrine, le fondateur de l'école de Saint-Victor est métaphysicien avant tout, le grand problème ontologique est ce qui l'occupe. Dans la seconde, où, sans doute, Abailard cherchait à l'embarrasser par les conséquences, il entre dans la métaphysique particulière, et indique à ses successeurs le problème de l'individuation; non pas qu'il faille lui en attribuer l'initiative : mais tout se lie dans le monde de la pensée comme dans le monde physique, et Guillaume de Champeaux, en traitant des universaux et des *accidents* qui font l'individu, a remué, sous un nom différent, ce problème de l'individuation, objet constant des méditations de la philosophie, surtout depuis Aristote. Cette question a pour objet de rechercher comment la *matière* revêtue de la forme peut constituer l'individu; or, le système qui admet *l'universel*, la *substance*, puis les *accidents*, fait-il autre chose? Il importait de montrer cette filiation des

idées métaphysiques, car Guillaume de Champeaux ne fut pas sans influence sur les questions secondaires débattues au XIIIe siècle : je me propose de le prouver, non pour l'homme lui-même, mais pour la philosophie, dont l'existence continue et indestructible ne peut pas être trop souvent constatée.

Je conclus en disant : 1° que Guillaume de Champeaux a pu se servir du mot *individualiter*, sans qu'il y ait de sa part, ni absurdité, ni contradiction ; 2° que le second énoncé n'est que l'explication du premier, et qu'il est le germe de tout ce qui a été écrit, dans le siècle suivant, sur *l'essence* et *l'existence*. J'ajoute qu'on est en droit de reprocher à Abailard l'obscurité qu'il a laissée, comme par intention, sur cette seconde phase de la carrière philosophique de son maître.

Résumons tout ce que nous avons dit sur le philosophe de Notre-Dame et de Saint-Victor.

Comme l'avaient fait avant lui les esprits les plus éminents, depuis le XIe siècle, il s'occupa de métaphysique générale, embrassant avec hardiesse le problème ontologique. S'il ne cherche pas, comme J. S. Erigène, à connaître *la nature des choses*, c'est que l'esprit humain, déjà plus loin de l'antiquité, et fortement engagé dans une voie nouvelle, n'admettait plus la question ontologique sous cette forme ; mais le principe est le même, les résultats sont identiques, et je crois tout à fait inutile de comparer le système de Guillaume de Champeaux

à ce que l'antiquité offre de semblable, non plus qu'à J. S. Erigène; ce serait répéter en partie ce que j'ai déjà dit. Ce système est celui qui proclame la réalité substantielle *d'un être universel*, d'où découlent *les êtres*, universaux et individus; d'où il suit qu'il n'est réaliste que de nom, car il est bien loin, lui, de *réaliser* des abstractions. Par la suite, se voyant pressé par son impitoyable ennemi, il semble corriger son premier énoncé; mais, en réalité, il ne fait que l'expliquer. Enfin, on ne peut pas dire de lui, personnellement, qu'il est idéaliste; mais sa philosophie a ce dernier caractère, et son école s'est chargée de le faire ressortir. D'ailleurs, toute école qui, aboutissant à l'unité, ne tient pas compte de l'individualité, et met, en dernier résultat, les personnes au rang des choses; cette école est idéaliste, quel que soit nom, sa forme, l'époque où elle se montre. Pour elle, l'être est un et indivisible, immatériel; tout ce qui s'offre aux sens est variable, mobile, accidentel, et n'a aucune réalité ontologique; les sens ne saisissent que de vaines apparences, la raison seule peut saisir le vrai, le voir et l'affirmer. Enfin, le résultat pratique est le même partout. Où conduisait l'idéalisme antique? au mysticisme, à la vie ascétique, au mépris de toute action humaine. Le réalisme, si nous voulons lui laisser ce nom, où menait-il, à son tour? au monachisme, au dégoût du monde, témoins Lanfranc de Pavie, saint Anselme, Guillaume de Champeaux, et tant d'autres qui n'entrèrent dans

la vie active que malgré eux, et toujours au profit du système. Je sais que, pour expliquer ce dernier résultat pratique, il y a une autre raison, savoir, l'action de l'élément religieux de l'époque; mais cette action confirme tout ce que nous avons dit. L'élément religieux a soutenu le réalisme, et a voilé aux regards du plus grand nombre ce qu'il renfermait d'hostile au catholicisme, de même qu'il a fait ressortir le caractère du nominalisme, et montré ce qu'il avait de faux.

Ainsi, les deux grandes écoles qui ouvrent l'ère de la philosophie au moyen-âge, et qui se combattent comme déjà elles l'avaient fait quinze siècles auparavant, et qui renferment dans leur sein toute la philosophie sans exception; ces deux grandes écoles viennent aboutir à la fin de l'époque dont nous parlons, à un résultat identique sur plusieurs points, et proclamer, comme de concert, des conséquences semblables. C'est là un fait digne de remarque, et trop négligé dans l'examen de la philosophie ancienne, que cette unanimité des deux systèmes contraires sur un point capital, et ce fait prend ici un caractère encore plus frappant; car, malgré l'aversion profonde qu'ils ont l'un pour l'autre, ils se donnent la main au-dessus de l'abîme qui les sépare, et semblent se liguer contre ce qui fait la ruine de l'un et la fortune de l'autre. L'examen du nominalisme a montré toute l'incompatibilité de ce système avec le christianisme; et le réalisme irait plus loin, s'il était possible. L'un

semble reconnaître trois dieux, et l'autre n'en reconnaît point; car le réalisme de Guillaume aboutit à cette formule de J. S. Erigène, et répétée après lui, même au siècle de Guillaume, comme je le montrerai; *Deus omnia, omnia Deus.* La différence entre les deux écoles, c'est que l'erreur de Roscelin sautait aux yeux de tous, et que celle de ses adversaires était comme non avenue, mais elle n'en était pas moins réelle.

Ce ne fut pas le seul point de contact amical entre les deux systèmes ennemis, le monde qu'ils se disputaient était le même sous un rapport; tous deux proclamaient l'unité de la substance, et ne disputaient que sur la nature de cette substance. En effet, le nominalisme n'est autre chose que l'empirisme, lequel aboutit au système appelé panthéisme-matérialiste; le réalisme, de son côté, n'est que l'idéalisme qui mène tout droit à un autre panthéisme. Nous verrons cette conséquence avouée par une école scolastique du XII[e] siècle : or, cette conséquence n'était pas moins fatale que la première. Il est prouvé par là que l'élément religieux, quelque puissant qu'il eût été au moyen-âge, ne l'était pas encore assez pour arrêter l'essor de la pensée; qu'à cette époque il y a eu de la philosophie, puisqu'au XI[e] et au XII[e] siècle, la question ontologique était agitée et résolue en sens contraire, malgré lui, et toujours contre lui; puisque le réalisme de Guillaume entraînait à des conséquences non moins funestes au dogme que le nominalisme.

Ce qui l'a sauvé alors, c'est sa parenté avec le christianisme, et par suite, il faut le redire encore à l'honneur du moyen-âge, sa morale plus pure, sa tendance plus religieuse et plus vraie.

Le rôle de Guillaume, dans la philosophie, est tout entier dans ce que nous venons de voir; les documents originaux, s'ils existent, ont manqué jusqu'à présent pour les détails, mais quant à l'ensemble il est parfaitement connu; la philosophie première fut l'objet des études de l'archidiacre de Notre-Dame. S'il s'occupe de dialectique, c'est encore dans ses rapports avec cette philosophie, car Jean de Salisbury nous apprend qu'il définit l'invention syllogistique, l'art de trouver le moyen terme. Cette définition n'était pas nouvelle, et on pouvait la rapporter à Aristote lui-même; c'est l'énoncé du procédé déductif, le seul que Guillaume pouvait admettre avec son principe métaphysique. Il est bien certain qu'il a écrit sur la philosophie, puisqu'Abailard cite le titre d'un de ses écrits dans son livre de *l'Interprétation;* le livre de Guillaume traitait du même sujet. « *Alii itaque Aristotelem.... » alii vero nullo modo.... quibus memini, magister nos- » tra V. assentiebat...... cujus quidem invalidam de » conjunctione dictionum calumniam in Glossuli ejus » super Peri ermenias invenies.* »

Son époque, plus soigneuse des écrits théologiques, nous a transmis, de Guillaume de Champeaux, un fragment sur l'*Eucharistie*, et un autre *sur l'Origine de l'âme;* je ne peux pas croire que ce

dernier soit un traité complet : enfin, on possède encore de lui, un recueil de réflexions pieuses, accompagnées d'un grand nombre de citations tirées de l'Ecriture-Sainte.

CHAPITRE IX.

SUITE DE LA SECONDE ÉPOQUE.

Suite du Réalisme.

Il n'en fut pas du réalisme comme de son rival, il ne tomba pas avec celui qu'on regardait comme son chef. Chose étrange ! Abailard nous dit qu'il a vaincu son maître, qu'il l'a forcé à changer de doctrine, et, pourtant, même après la mort du vaincu, nous voyons le réalisme encore debout, et se développer, avec la grandeur mystique qui lui est propre, dans la célèbre école de Saint-Victor, ce titre de gloire de Guillaume de Champeaux. Mais avant de nous y arrêter quelque peu, il faut jeter un coup-d'œil sur le véritable réalisme scolastique, patrimoine des écoliers et de tous ceux d'alors qui s'attachaient beaucoup plus aux mots qu'aux choses.

Jean de Salibury est, à cet égard, un témoin fidèle et un historien précieux. Son *metalogicus* est un monument de grand prix pour l'histoire philosophique du temps : composé en 1156, il offre un tableau exact de l'époque dont nous parlons ; c'est pourquoi je le citerai souvent, et j'emprunterai quelques-unes de ces citations à M. Degerando (histoire comparée des systèmes de philosophie).

Les réalistes, dit Jean de Salibury, en son *metalogicus* (livre II), se soudivisaient en six sectes, qui avaient chacune un caractère différent. La première, qui avait pour chef Gautier de Mauritonie, « prétend que les universaux sont identiques » aux particuliers, quant à l'essence. »

La seconde adopte les *idées* de Platon, à l'exemple de Bernard de Chartres, et ne reconnaît qu'en elle seule l'existence des genres et des espèces.

La troisième, avec Gilbert, évêque de Poitiers, suit les traces d'Aristote, attribue l'universalité aux formes naturelles, et s'évertue à en établir la connexion.

La quatrième, avec Gauslen, évêque de Soissons, accorde l'universalité à la collection de toutes choses réunies en un tout, et la refuse aux individus.

La cinquième recourt à une langue nouvelle, n'étant point assez familiarisée avec le latin, et appelle les universaux les modes des choses (*manneries*).

La sixième, enfin, s'attache aux *états* des choses, et y voit les genres et les espèces.

De tous ces noms propres cités par Jean de Salisbury, il n'y en a qu'un seul qui mérite attention, c'est Bernard de Chartres : il en est de même pour les doctrines qu'ils représentent ; il n'est pas nécessaire de s'y arrêter. La faute n'en est pas, toutefois, aux hommes seulement, l'esprit du temps obligeait à des détours qui égaraient les esprits médiocres, et les jetaient dans le bavardage. Avec la seconde époque semble finir la discussion générale sur la philosophie. On quitte, de gré ou de force, la haute métaphysique, pour s'attaquer aux questions particulières, et il y avait à ce changement de puissants motifs. Les imprudents qui ne les comprennent pas ou qui les bravent en voulant rentrer dans le domaine de l'absolu, ceux là paient de leur vie cette erreur ou cette audace ; nous en verrons des exemples dans la troisième époque. Jean de Salisbury ne tient pas assez compte de cette influence de l'élément religieux, dans le tableau qu'il fait de la scolastique ; tableau vrai, mais qu'il aurait dû expliquer : « Il serait utile, sans doute, dit-il, de » connaître les opinions de ceux qui ont précédé, » ne fût-ce que pour rectifier les nôtres, en les comparant aux leurs ; mais on traite si légèrement les » sujets les plus difficiles, qu'une raison plus mûre » et plus exercée doit rejeter ensuite la plupart des » choses qu'on a apprises dans la jeunesse. On explique tout à l'aide des universaux ; par eux, on » prétend résoudre les questions les plus élevées. » Par ce moyen facile, on devient, en un moment,

» philosophe supérieur. Qu'est-il résulté de là? Nos
» instituteurs, par un vain étalage de leur savoir,
» éclairent tellement leurs disciples, qu'ils ne par-
» viennent plus à s'en faire comprendre. Il n'est
» presque plus aucun maître qui veuille suivre les
» traces de son guide. Chacun, pour se faire un
» nom, met au jour une erreur qui lui est propre,
» et alors qu'il prétend enseigner aux autres, ne
» fait que prêter une matière à la critique de ses
» élèves et de ses successeurs. Ils vont pérorant sur
» les places publiques; la victoire est assurée à celui
» qui crie davantage; ils consacrent à l'étude de
» cette science, qu'ils appellent unique, non dix
» ou vingt ans, mais jusqu'aux jours de leur vieil-
» lesse; ils discutent chaque syllabe, chaque lettre,
» doutant de tout, cherchant sans cesse, ne parve-
» nant jamais au vrai savoir, se perdant dans de
» vains discours, ne sachant ce qu'ils disent, em-
» pressés à créer des erreurs nouvelles; dédaignant
» d'imiter, et même de connaître la doctrine des
» anciens. Tel est le chaos, et des opinions et des
» disputes, que chaque auteur ne peut plus même
» reconnaître ce qui lui appartient. Donnons un
» exemple de ces graves discussions : On agite dans
» les écoles, de savoir si un porc, conduit à l'étable,
» est retenu par son conducteur ou par la corde;
» si celui qui achète une robe achète aussi le capu-
» chon. »

Pour compléter le tableau, je citerai encore un passage du *Didascalion*, de Hugues de Saint-Victor,

sur les étudiants de son temps : « Ne rougissez pas, » leur dit-il, de recevoir les connaissances qui vous » manquent..... Ceux-là sont les plus riches qui re- » çoivent de toutes mains. Mais ce n'est pas ainsi » que pense le commun de nos petits docteurs. » Vous diriez, à les entendre, que la sagesse est née » avec eux, et ne doit point leur survivre. Enflés de » leur prétendu savoir, ils ne craignent point de » taxer les anciens de simplicité. Les maîtres leurs » paraissent inutiles pour l'intelligence des livres » saints, tant ils y trouvent peu de difficultés. Parlez- » leur des sens profonds cachés sous l'écorce simple » et unie de la lettre, vous exciterez leurs railleries, » et vous donnerez lieu à des sarcasmes dont le » contre-coup porte sur des vérités qu'ils méprisent » sans les connaître. » Hugues dévoile la cause de ces désordres : c'est le défaut de sobriété,

« *Pinguis enim venter sensum non gignit acutum*,

» dit-il; mais cette vertu n'est point familière aux » étudiants de nos jours. Loin de pratiquer la so- » briété, toute leur ambition tend à vouloir paraître » plus riches qu'ils ne sont. On ne se vante plus à » présent de ce qu'on a appris dans les écoles, mais » de la dépense qu'on y a faite. »

Il y a des vérités qui sont de tous les temps.

C'était aux raisonneurs de cette espèce, maîtres et élèves, que Jean de Salisbury donnait le nom plaisant de *Cornificiens*, et la mauvaise queue du réalisme ne comprenait pas à elle seule tous les coupables, il y en avait partout et dans toutes les

nuances. Guillaume de Conches comparait ces bavards au forgeron de son village, qui frappait le fer sur son enclume, sans savoir ce que deviendrait ce fer; pourvu qu'il pût frapper il était content. Les esprits plus élevés tombaient quelquefois dans ce travers, et Guillaume de Conches, lui-même, pourrait nous en fournir quelques exemples. Bernard de Chartres se posait des questions qui rappellent la subtilité des rhéteurs de l'ancienne Rome. En voici deux exemples dont parle l'histoire littéraire, et que M. Cousin mentionne dans l'édition citée.

L'une a pour titre *de Gemellis :* Deux frères, qui se ressemblent de touts points, sont atteints de la même maladie, et les médecins déclarent qu'il faut en ouvrir un pour connaître le principe du mal, et sauver l'autre, sinon qu'ils périront tous deux. Le père y consent et sacrifie l'un de ses fils, l'autre est sauvé, et la mère accuse le père devant les tribunaux.

L'autre est le *de Quodam qui pro paupertate se suspendit.* Un homme, dans la misère, cherche à se pendre, un soldat le sauve et le nourrit pendant onze mois, après quoi il l'abandonne. Le pauvre lui intente un procès, disant qu'il fallait le laisser mourir, ou continuer à le nourrir. Le prononcé du jugement ne se trouve pas dans les deux pièces qui sont écrites en vers.

En voilà assez sur l'abus qu'on faisait de la dialectique, revenons à la philosophie à laquelle nous

ramène tout naturellement Bernard de Chartres.

Bernard de Chartres est le plus grand exemple de l'influence platonicienne, que nous offre le moyen-âge. Il était contemporain de Guillaume de Champeaux; mais en adoptant la philosophie de celui-ci, il l'explique différemment. Par lui on voit combien le réalisme donnait carrière aux conceptions les plus hardies, et comment il se rattache aux doctrines de l'antiquité qui ont le même principe ou le même but. Bernard de Chartres suffirait seul pour prouver que Platon était bien mieux connu qu'Aristote, pendant les deux premières époques de la philosophie, au moyen-âge. La part du chef de l'académie ne me paraît pas avoir été faite avec assez de soin, soit qu'on ait regardé son action comme assez évidente par elle-même, soit qu'on ait confondu sa doctrine avec celles des écoles d'Alexandrie et d'Athènes. Il serait bien, peut-être, de rechercher, non l'esprit de la philosophie de Platon, dont les sublimes inspirations ont charmé tant d'esprits, mais les traces textuelles de cette philosophie, dans les premiers siècles de la scolastique. On comprend que je parle du Platon de l'académie, et non du néo-platonisme. En lisant Bernard, il me paraît difficile d'admettre qu'il n'ait pas eu sous les yeux quelques traductions des écrits du fondateur de l'académie; on sait que Boëce l'avait traduit, au moins en partie, et ce travail n'a pas dû rester sans influence sur les siècles postérieurs à Boëce, Honoré d'Autun le cite fréquemment :

Boëce s'était nourri de la philosophie de Platon autant que de celle d'Aristote, le *de Consolatione Philosophiæ* n'est qu'un commentaire du Phédon. La traduction du Timée, avec commentaire, par Chalcidius, n'était pas inconnue aux VIIIe et IXe siècles. Honoré le Solitaire, le même qu'Honoré d'Autun, a commenté également le Timée de Platon : or il vivait dans la première moitié du XIIe siècle, puisqu'un biographe nous rapporte qu'il se rendit célèbre, environ vers l'an 1120, il était donc contemporain de Bernard de Chartres. Ceci posé, puisqu'il connaissait Platon autrement que par Macrobe, il devait en être de même de Bernard. Assurément, le commentaire, sur le songe de Scipion, ne peut avoir été le seul point de départ de ce dernier, son *Megacosmus*, est une inspiration du Timée autant que du Xe livre de la république.

Bernard de Chartres était surnommé Sylvestris, et par suite de ce surnom, on a cru voir en lui deux écrivains différents ; voici comment s'exprime, à ce sujet, l'histoire littéraire (tom. 12, p. 261) : « On a pris le change en deux manières sur Ber- » nard de Chartres. Nous avons déjà fait voir au » VIIIe tome de cette histoire, qu'Oudin le confond, » mal à propos, avec Bernard d'Utrecht. Notre des- » sein est de montrer ici que d'autres sont aussi » peu fondés à le distinguer de Bernard Sylvestris, » attendu qu'on n'aperçoit aucun caractère qui les » différencie. En effet, soit qu'on fasse attention au » temps où ils ont vécu, l'un et l'autre florissaient

» depuis le commencement jusque vers le milieu du » XII[e] siècle; soit que l'on considère leur doctrine, » ils étaient tous deux philosophes platoniciens; » soit que l'on s'arrête au détail de leur vie, on ne » sait absolument rien touchant la personne de Bernard Sylvestris, à moins qu'on ne lui applique » tout ce qui est dit de Bernard de Chartres. Quel » peut donc être le motif d'en faire deux hommes » distincts, sinon la différence des deux surnoms? » Pour nous, persuadés qu'un même homme a pu » les porter l'un et l'autre, nous appellerons celui » qui fait l'objet de cet article, tantôt Bernard Sylvestris, tant Bernard de Chartres. » Le moyen de clore définitivement le débat serait d'expliquer l'origine du surnom *Sylvestris*; ne viendrait-il pas de la fréquente répétition des mots *Sylva* et *Sylvestris*, qu'on rencontre à chaque instant dans son *Megacosmus*, et dans le traité qui lui fait suite? Que cette raison soit la vraie ou non, je pense qu'il faut se ranger à l'opinion de Don Clément. Celui-ci accorde de grands éloges à notre auteur sur son savoir et son caractère, mais il se montre d'une sévérité excessive pour sa philosophie : étudions cette dernière.

Ce platonicien du XII[e] siècle a beaucoup écrit, et plusieurs de ses ouvrages sont perdus, comme le témoigne Jean de Salisbury; il avait, lui aussi, tenté l'œuvre essayée si souvent, savoir : la conciliation de Platon et d'Aristote, œuvre qu'Abailard reprit et réalisa à sa manière. Mais heureusement pour nous, le réalisme de Bernard de Chartres se

trouve consigné dans deux ouvrages spéciaux, qui nous montrent ce que pouvait alors l'imagination philosophique, et qui sont un brillant chaînon de la pensée antique. Là, on retrouve Platon et même le vrai Platon, car c'est là ce qui distingue Bernard de Chartres. Le néo-platonisme ne lui est pas étranger, il en subit l'influence, mais bien plus pour la forme que pour le fond ; les principes de sa philosophie sont ceux de Platon, et sous ce rapport, il mériterait une étude particulière et approfondie. L'écolâtre de Chartres est, à mes yeux, un reflet, quelquefois pur et vrai, du plus beau génie philosophique de l'antiquité. Ce n'est pas un philosophe original, une puissante intelligence, à la manière de J. Scot, mais c'est une âme comprenant l'idéal, et d'une nature toute platonicienne. Dans Roscelin, nous avons vu, sous l'habit d'un chrétien, un de ces hommes de l'antiquité au génie tristement positif, reproduisant par la force de la pensée, cette affligeante philosophie qui dessèche l'âme en lui interdisant toute aspiration vers le ciel ; dans Bernard de Chartres, il nous semble voir un contemporain de Platon, sortant des jardins de l'académie, et répétant les paroles qu'il vient d'entendre sortir de la bouche de son maître.

En effet :

Quels sont les points fondamentaux de la philosophie de Platon? 1° Deux principes co-éternels, dont nous n'avons pas à examiner ici le caractère, mais qui le ramènent à l'unité ;

2° Les idées, types de tous les êtres et de toute conception;

3° La pré-existance des âmes.

Toute cette doctrine se trouve dans les deux ouvrages de Bernard de Chartres; *le Grand Monde* et *le Petit Monde, Megacosmus* et *Microcosmus*. Ces deux traités forment les deux parties d'une sorte de poëme, mêlé de prose et de vers. Le premier a pour objet l'origine des choses; le second, la création de l'homme : aussi, dès le début, il fait un tableau animé du chaos où sont les éléments des choses; écoutons-le, nous entendrons quelquefois des accents poétiques, que les chantres de Rome n'auraient pas dédaignés. C'est la nature qui parle en se plaignant à Noys (l'intelligence divine), de la confusion où se trouvent plongés les éléments de l'univers.

Congeries informis adhuc cùm Sylva teneret
Sub veteri confusa globo primordia rerum,
Visa Deo Natura queri, mentemque profundam
Compellasse Noym : vivæ viventis imago,
Prima, Noys, mens, orta Deo, substantia veri,
Consilii tenor æterni, mihi vera Minerva;
Sub sensu fortasse meo majora capesco,
Mollius excudi Sylvam, positoque veterno
Posse superduci melioris imagine formæ.
Hinc operi nisi consentis, concepta relinquo.
Nempe Deus cujus summe natura benigna est,
Larga, nec invidiæ miseros sensura tumultus,
In melius quantum patitur substantia rerum,
Cuncta refert, operique suo non derogat author.
Non ergo livere potes, si pondus ineptum

Perfecto reddes consummatoque decori,
Consilii si rite tui secreta recordor.
Discolor Usiæ vultus et dissona massa,
Turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum
Optat, et a veteri cupiens exire tumultu,
Artifices numeros et musica vincla requirit.
Ut quid ab æterno primæ fundamine causæ
Ingemitæ lites germanaque bella fatigant,
Cum fluit et semper refluit contraria moles,
Fortuitis elementa modis incerta feruntur,
Distrahitur globus raptatibus immoderatis.
Quid prodest quod cuncta suo præcesserit ortu
Syl va parens, si lucis eget, si noctis abundat,
Perfecto decisa suo, si denique possit
Authorem terrere suum male condita vultu?

C'est avec plaisir qu'on trouve quelques traces de poésie dans ces vieux docteurs du moyen-âge ; il semble que dans leur ardente ferveur pour la philosophie, ils veulent imiter ces antiques penseurs de la Grèce primitive, qui prêtaient, aux sévères inspirations de l'intelligence, les charmes du sentiment.

Ces vers, de Bernard de Chartres, nous font connaître l'éternel chaos d'où sortent les choses, et dans son même ouvrage (le *Megacosmus*), on trouve en plusieurs endroits les deux principes co-éternels de Platon : « *Rerum porro universitas* » *mundus*, dit Bernard, *nec invalida senectute decrepi-* » *tus nec suprema est obitu dissolvendus, cum de opifice* » *causaque operis, utrisque sempiternis, de materia,* » *utrisque perpetuis, ratio cesserit permanendi. Usia* » *namque primaria, æviterna perseveratio, fœcunda* » *pluralitatis simplicitas. Una est, sola est ex se vel in*

» *se tota natura Dei, cujus quicquid loci est nec essen-* » *tiæ nec majestatis infinibile circumscribit*.......... » Ailleurs : « *Quisnam ergo mundo et æternitati ejus* » *audeat derogare*...... *De stabilitate, de æternitate sibi* » *mundus conscire præsumit, quod gradatim firmoque* » *dispositis causarum sibi succedentium ordinibus mun-* » *dus sensibilis integrascit. Præcedit yle, natura sequi-* » *tur elementans; elementanti naturæ elementa, ele-* » *mentis elementata conveniunt; sic principia princi-* » *piis; sed a principe principio cohæserunt.* » Encore : » *Præjacebat yle, præjacebat in materia, præjacebat* » *in spiritu vivacitatis æternæ. Neque enim credibile est* » *sapientem opificem insensatæ materiæ nec viventis ori-* » *ginis fundamina prælocasse.* »

La matière (yle) et la forme ou l'idée, voilà les deux principes éternels, et comme l'idée est la pensée de Dieu, il suit que le monde *intelligible* a précédé le monde *sensible;* pour former ce dernier il a fallu l'application de l'idée à la matière. » *Ex* » *mundo intelligibili mundus sensibilis. Cumque quam* » *fert silva grossitiem elimatius expurgasset, ad æter-* » *nas introspiciens notiones, germana et proximitate* » *similitudine rerum species reformavit. Yle cæcitatis* » *sub veterno quæ jacuerat obvoluta, vultus vestivit* » *alios, idearum signaculis circumscripta.* »

Voilà donc les idées, types éternels qui, imprimées à la matière, forment le monde. Bernard de Chartres, quelque peu embarrassé de cette éternité des idées, cherche à l'expliquer sans faire tort à l'idée de Dieu; il s'en tire par une subtilité : l'i-

dée est éternelle, dit-il, mais non co-éternelle à Dieu. Il n'y a ici qu'une antériorité logique qu'il n'a pas exprimée. L'embarras n'eût pas existé pour lui, s'il n'eût eu devant les yeux le réalisme de son temps, et s'il n'eût pas cherché à expliquer la réalité des universaux par l'idée platonicienne. Que ne se souvenait-il de ce qu'il avait dit du monde intelligible, et de la magnifique description qu'il fait de l'intelligence divine, ou de l'idée, par où il prouve que celle-ci n'est que la pensée de Dieu; la puissance avant l'acte. Voici ce morceau qu'on ne peut trop citer.

Après la formation des éléments vient celle de l'âme du monde que Bernard appelle *endelychia* par corruption de l'entelchie d'Aristote; cette âme émane de l'intelligence divine, dont voici la description :

« *Ea igitur Noys summi et exsuperantissimi Dei* » *est intellectus et ex ejus divinitate nata natura, in* » *qua vitæ viventis imagines, notiones æternæ, mundus* » *intelligibilis, rerum cognitio præfinita. Erat igitur* » *videre velut in speculo tersiore quicquid operi Dei se-* » *cretior destinaret affectus. Illic in genere, in specie,* » *in individuali singularitate conscripta quicquid yle,* » *quicquid mundus, quicquid parturiunt elementa. Il-* » *lic exarata supremi digito dispunctoris textus tempo-* » *ris, fatalis series, dispositio sæculorum. Illic lacry-* » *mæ pauperum fortunaque regum; illic potentia mi-* » *litaris; illic philosophorum felicior disciplina; illic* » *quicquid angelus, quicquid ratio comprehendit hu-*

» *mana; illic quicquid cœlum sua complectitur curva-* » *tura. Quod igitur tale est, illud æternitati contiguum,* » *idem natura cum Deo, nec substantia est disparatum.* »

« Cette Noys, de nature divine, est l'intelligence » du Dieu grand et suprême, siége des types de la » vie des êtres, des exemplaires éternels, du monde » intelligible, de l'idéal de la réalité à venir. Là, » comme dans un miroir fidèle, apparaît tout ce » que la pensée la plus secrète de Dieu destine à » cette réalité. Là reposent le genre, l'espèce, l'indi- » vidu, comme types de ce que peuvent enfanter la » matière, le monde, les éléments. Le doigt du » suprême architecte y a dessiné la trame du temps, » l'ordre des siècles et leur fatal enchaînement. » Là, sont les larmes du pauvre, la spendeur des » rois, la gloire militaire, la vie plus heureuse du » philosophe ; ce que l'ange, ce que l'humaine rai- » son comprend, ce que le ciel englobe dans sa » courbe immense, tout est là. Une telle nature est » éternelle, divine, sa substance est celle de Dieu » même. »

Nous voici bien loin, il faut en convenir, du réalisme de la scolastique ; les universaux ne sont pas des êtres, mais des attributs éternels de l'être infiniment parfait, de l'idéal absolu, de Dieu. Ce court passage de Bernard de Chartres en dit plus sur la philosophie de Platon que bien des commentaires.

Il me semble que ce passage prouve que Bernard de Chartres avait connaissance de la doctrine réelle de Platon, et que c'est à elle, et non au néo-

platonisme seul, qu'il a emprunté sa philosophie; Dieu est pour lui, comme pour Platon, le lieu des idées, et nous ne le voyons pas s'arrêter à une distinction subtile des hypostases, selon la méthode alexandrine. Il est évident, d'après cela, qu'Abailard comprenait fort mal la théorie platonicienne de Bernard de Chartres, puisqu'il la réfute par un dilemme qu'il n'avait pas le droit de faire. En effet, dès que les universaux sont donnés comme les idées éternelles en Dieu, à quoi bon venir poser le dilemme suivant? « Les genres et les » espèces sont ou créateur ou créature. *Item genera » et species aut creator sunt aut creatura.* » Abailard traduit cette formule par une autre plus précise encore : « Tout ce qui existe est engendré ou in- » engendré. *Quidquid est, aut genitum est aut ingeni- » tum.* » Et il tire cette conclusion : Les universaux étant éternels, selon Bernard, il n'y a pas eu de création. Il raisonnait comme si les idées avaient été données comme des êtres éternels, comme Dieu, et distincts de lui. Il a été souvent reproché à Aristote, d'avoir mal compris la doctrine de son maître, et Abailard, en combattant la même théorie, semble avoir cherché à mériter le même reproche. Quoiqu'il en soit, il est bien évident que, pour Bernard, les universaux sont les idées de Platon, et que celles-ci ne sont que les formes, si je peux le dire, de l'intelligence divine, d'où il résulte que le réalisme de Bernard de Chartres est bien différent de celui de saint Anselme et de beau-

coup d'autres; à tel point, que, si le nominalisme eût voulu reconnaître les droits de la raison, les deux systèmes auraient pu s'entendre.

Le *Microcosmus* nous fait connaître la troisième donnée platonicienne, la préexistence des âmes. Cette seconde partie du poëme a pour objet la formation de l'homme, et le commencement est comme un résumé de la première partie : « *Ecce* » *mundus operis mei,* dit le personnage allégorique, » *excogitata subtilitas, gloriosa constructio, rerum spe-* » *cimen prædecorum, quem creavi, quem formavi se-* » *dula, quem ad æternam ydeam ingeniosa circumtuli,* » *mentem meam propriore vestigio subsequuta. Ecce* » *mundus cui Noys vita, cui ideæ forma, cui meteries* » *elementa.* »

Avant l'homme existaient déjà les âmes, puisque, pour la formation, il faut aller sur les limites de la région du cancer.

« *Cancri circa confinium turbas innumeras, vulgus* » *aspicit animarum, quæ quidem omnes vultibus itur* » *ad cœlum et quibusdam quasi lacrymis exturbatæ.* » *Quippe de splendore ad tenebras, de cœlo ditis ad im-* » *perium, de æternitate ad corpora per cancri domici-* » *lium quæ fuerant descensuræ, sicut puræ, sicut sem-* » *plices obtusum cæcumque corporis quod apparavi pros-* » *piciunt habitaculum exhorrebant.* »

« Sur les limites du cancer apparaît la foule in- » nombrable des âmes, qui toutes, le visage tourné » vers le ciel, semblent verser quelques larmes » d'anxiété. Car, après avoir traversé le séjour du

» cancer, pour descendre, pures et sans taches, de
» la lumière dans les ténèbres, du ciel aux enfers,
» de l'éternité à la vie corporelle, elles aperçoivent
» avec effroi ce corps qui doit être leur enveloppe
» grossière et aveugle. »

Conformément à l'opinion de Platon, qui avait dit dans son Timée : « Celui qui passera honnête» ment le temps qui lui a été donné à vivre, *retour» nera*, après sa mort, vers l'astre qui lui est échu... » Bernard renvoie l'âme dans les cieux, comme on le voit à la fin du morceau qui suit : c'est encore une occasion de faire connaître la poésie de notre platonicien, et en même temps la manière dont il explique le dogme de la réminiscence.

Uranie dit à *Nature* qu'elle instruira l'âme humaine :

Mens humana mihi tractus ducenda per omnes
Æthereos, ut sit prudentior.
Parcarum leges et ineluctabile fatum,
Fortunæque vices variabilis;
Quæ sit in arbitrio res libera, quidve necesse,
Quid cadat ambigui sub casibus;
More recordantis quam multa reducet eorum
Quæ cernet penitus non immemor.
Ingeniis animoque deos cœlumque sequetur;
Ut regina suum vas incolet
Quæ tellis virtus et quanta potentia cœlo,
Et quis sydereis vigor axibus,
Quid valeant radiis duo lumina, quinque planetæ.
Sentiet ingrediens vas corporis.
De cœlo speciem, vultus animique tenorem,
Et morum causas sibi contrahet.
Legibus astrorum vivendi tempora nactus,

Extremique viam discriminis,
Corpore jam posito cognata redibit ad astra
Additur in numero superum Deus.

Je terminerai mes citations par un dernier passage du *Microcosmus*, qui semble résumer, d'une manière précise, les principes qui dominent dans tout l'ouvrage ; c'est la description du miroir de la providence :

« *Erat igitur speculum providentiæ, cujus magna* » *admodum circumferentia, interminata latitudo, ex-* » *tensa semper facies, perspicuus introspectus, ut quas* » *olim contineret imagines non rubigo detereret, non* » *deleret antiquitas, non turbaret incursus. Vivebant* » *ideæ ; vivebant exemplaria, nullo nata tempore, nul-* » *loque in tempore desitura. Speculum igitur providen-* » *tiæ, mens æterna, in qua sensus ille profundissimus,* » *in qua rerum genitor extortorque omnium intellectus.* » *Erat in exemplaribus invenire simulacrum, cujus vel* » *generis, quale, quantum, quando et quomodo proven-* » *turum.* »

Jean de Salisbury avait bien raison de désigner Bernard de Chartres comme le plus parfait des platoniciens; *Bernardus quoque Carnotensis perfectissimus inter platonicos.* Le même historien nous apprend que ces écrits eurent un immense succès, et nous le croirons sans peine, car la hardiesse des fictions et des pensées, la chaleur du style, la poésie un peu rude, mais colorée et hardie, tout cela devait vivement frapper les esprits. Heureusement pour Bernard, la forme sauva le fond ; on oublia

de lui demander compte des idées en les voyant présentées sous une forme allégorique.

L'histoire littéraire contient une analyse très-détaillée de cette œuvre remarquable, dont les principaux personnages actifs sont Noys ou l'intelligence, Uranie, un génie nommé Panthomorphos, etc. Cet écrit n'a jamais été imprimé, et M. Cousin est le premier qui, après l'histoire littéraire, ait fait connaître quelques fragments de l'original, dans son édition des ouvrages inédits d'Abailard. Il serait bon de comparer Bernard de Chartres à Platon lui-même ; mais ce travail utile tiendrait ici beaucoup trop de place : il pourra venir plus tard.

La même édition des écrits d'Abailard contient aussi un commentaire de Bernard de Chartres, sur les six premiers livres de l'Enéide. Le commentateur voit deux hommes dans Virgile, le poète et le philosophe; dans le poëme, deux sens, le naturel et l'allégorique. Il y a dans cette manière systématique, et quelquefois puérile de considérer une œuvre de poésie, l'indication d'un sentiment vrai, et dans lequel se montre l'influence de la philosophie sur l'art. A part la manière de manifester ce sentiment, ces commentateurs comprennent que l'art a un but moral, qu'il ne doit manifester le beau qu'en vue du bien, et c'est surtout la philosophie platonicienne qui élève à cette conception, elle qui rejette bien loin, et avec raison, la théorie d'Aristote sur le beau. Le Tasse, lui-même, a expliqué son poëme dans ce sens.

A l'occasion de la forme poétique dont Bernard de Chartres revêt quelquefois ses idées, je mentionnerai un autre docteur du XII° siècle, qui marcha sur ses traces, et qui, moins philosophe, est beaucoup plus poète. C'est à ce dernier titre que j'en parlerai, autrement il ne viendrait que plus tard; mais je ne crois pas inutile de citer, en passant, une de ces voix qui fit entendre quelques sons harmonieux dans ce moyen-âge, dont la haute littérature paraît si triste et si sévère : cette homme est Alain de l'Isle (et mieux de Lille). Il ne fut pas le premier, à cette époque, qui essaya de prêter à la philosophie le langage et les formes de la poésie; mais il est le philosophe-poète le plus remarquable de tout le moyen-âge : il a de l'imagination, du coloris, une teinte mélancolique qui prête un grand charme à ses idées; la morale est son but. Dans un de ses poëmes, *de Planctu naturæ, du gémissement de la nature*, nous retrouvons les idées et les personnages que nous a montrés Bernard de Chartres; par conséquent, nous nous arrêterons de préférence à l'*anti-Claudianus*, qui n'est que la suite du premier.

En effet :

Dans le *de Planctu naturæ*, le génie de la dialectique et la nature prononcent une condamnation contre les vices qui déshonorent la raison et l'humanité : pour remédier à tant de maux, la nature veut créer un nouvel homme, qu'elle ornera de toutes les qualités; c'est ce qui fait le sujet de l'*an-*

ti-Claudianus. Ce singulier poëme, à la fois moral et mystique, tire son nom de la tendance de l'auteur à combattre les principes énoncés par Claudien, dans ses deux livres *in Rufinum;* du moins, c'est l'opinion des érudits. Voici une idée de ce poëme :

Le palais de la nature est bâti sur la cîme d'une haute montagne, qui se perd dans les cieux; la nature a embelli sa demeure par toutes les merveilles qu'elle sait produire. C'est là qu'elle assemble les vertus, et leur demande de se réunir à elle pour former un être si parfait, qu'il puisse racheter les vices de toute son espèce; un homme divin, qui n'ait rien d'humain que sa présence sur la terre, et que la boue de ce monde ne puisse souiller :

Non terræ fæcem redolens, non materialis,
Sed divus homo; nostro molimine terras
Incolat, et nostris donet solatia damnis.
Insideat cœlis animo, sed corpore terris.
In terris humanus erit, divinus in astris.

Il serait permis de voir dans ces beaux vers, le portrait allégorique du fils de Dieu, venant sauver le monde. Alain de l'Isle était platonicien, et il avait en vue ces deux vers de Bernard de Chartres :

Exemplar specimenque Dei virguncula Christum
Parturit, et verum sæcula numen habent.

La prudence applaudit aux vœux de la nature, mais Dieu seul peut animer le corps d'une âme divine, et, d'après les conseils de la raison, la prudence doit être envoyée vers lui. La prudence veut

s'en défendre; mais la concorde lui fait un tableau plein de force et de poésie, des maux que la discorde fait aux hommes, quand elle a le champ libre : la prudence se rend, et aussitôt elle appelle les sept vierges qui forment sa cour (les arts libéraux), pour lui construire un char capable de monter vers les cieux. Le char, emporté par les cinq sens, conduits par la raison, s'élance dans l'espace : ici, encore, nous trouvons de magnifiques descriptions. Arrivés dans la région des étoiles, les coursiers s'effraient, la raison perd sa route, la prudence tombe dans l'incertitude; mais la théologie vient à son secours, et la conduit dans le séjour de la divinité. Dieu remet à la prudence une âme formée sur le type éternel qui réside en lui, et la messagère redescend vers la nature et les vertus; l'homme est formé, et doué de tous les dons qui constituent la perfection. Cependant Alecto se trouble et s'agite, l'idée de la perfection humaine la met en fureur. A sa voix, les vices se rassemblent, et vont livrer bataille à l'auguste assemblée. Mais, c'est en vain; l'homme type est déjà assez fort pour triompher, il met ses ennemis en fuite, et la nature voit enfin ses vœux accomplis.

Je ne fais qu'indiquer sommairement quelques traits essentiels de ce poëme qui attira l'admiration du moyen-âge, et qui, certes, ne serait pas indigne d'un regard de la part du nôtre. La poésie allégorique est une des formes primitives de l'ima-

gination des peuples, et on la retrouve encore, après certaines phases d'existence, chez ces mêmes peuples. Elle est pour beaucoup dans l'énoncé des idées et des croyances; aussi, l'étude des poètes-philosophes du moyen-âge, comparés à ceux qui, chez les anciens, ont allié l'imagination à la réflexion, n'est pas d'un intérêt uniquement littéraire. La vraie poésie étant l'expression vive et harmonieuse du sentiment (je m'expliquerai plus loin sur ce dernier mot), il suit qu'elle a pour cause inspirative un élément puissant, et, même pour les penseurs, ce ne peut pas être cette philosophie qui n'a pour organe que la pensée calme et froide; ce n'est pas elle seule qui a fait le style de Platon, style qu'on a revu de nos jours pour la première fois; il faut cette philosophie qui, à tous ses autres éléments, joint le sentiment de l'idéal, du vrai, de l'absolu. C'est ce que l'on voit dans les poëmes des anciens penseurs de la Grèce, et, de préférence, selon moi, dans Parménide, Empédocle, Platon, à qui il ne manque que la forme, et, plus tard, à un degré moindre, chez Apulée. Dans notre Europe, quelques docteurs catholiques, inspirés du même sentiment, animés d'un souffle religieux plus vrai, ont pris la lyre chrétienne, et ont ouvert la voie aux créations nouvelles : il y a entre eux un lien de philosophie poétique qui les rattache au Dante, à Milton, au Tasse, chez lesquels la même philosophie, pour être moins apparente, n'en est pas moins réelle. Ces grands poëtes, à leur

tour, se trouvent rattachés, par leurs pères du moyen-âge, aux philosophes anciens, et tous forment une famille d'élite dans l'histoire de la pensée. C'est elle qui continue, d'âge en âge, l'immortel concert du sentiment et de la raison, de l'idée religieuse et de l'idée philosophique; c'est par elle que l'âme de l'homme grandit et s'épure, et pénètre, quoique lentement, dans le monde de l'idéal. C'est par là que mériterait d'être étudiée la poésie philosophique au moyen-âge, plus riche qu'on ne le croit communément en belles inspirations : Alain de l'Isle en est un exemple, et ce n'est que pour ce motif que je l'ai cité, sa philosophie n'étant, en général, qu'une imitation de celle de Bernard de Chartres.

Nous avons vu comment celui-ci entendait les universaux : il marche dans la voie de Platon; c'est un véritable académicien entièrement opposé au nominalisme, et qui semble, au premier coup-d'œil, s'éloigner de Guillaume de Champeaux; mais il n'en est rien. L'idée platonicienne est sa forme. Or, qu'est-ce que ce réalisme qui consiste à ne voir dans les universaux que l'éternelle pensée de Dieu? Est-ce celui qui les admettait à la manière de saint Anselme? Non; et c'est de ce dernier que Bernard diffère; il s'en écarte pour aller vers Guillaume, et proclamer, comme lui, un être éternel, et qui renferme en lui tous les universaux.

Il est réaliste, parce que le réalisme n'est qu'une forme de la philosophie développée par Platon;

mais il diffère beaucoup du commun des scolastiques de son temps; il faut en dire autant d'un de ses contemporains, Adélard de Bath.

D'après le calcul établi par Jourdain, Adélard de Bath vivait dans les trente premières années du douzième siècle. Il fut un de ces nombreux chevaliers errants de la philosophie qu'on voyait en ces temps, allant chercher partout la science et le savoir : de même que les anciens grecs avaient été loin de leurs pays à la recherche des connaissances philosophiques; de même les docteurs du moyen-âge se rendaient aussi aux pays qu'ils regardaient comme le berceau des sciences. Alors que les communications étaient si difficiles, les voyages si périlleux, rien n'arrêtait ces fervents pélerins; la France, la Grèce, l'Asie-Mineure, l'Afrique, l'Espagne, étaient, tour à tour, visitées par eux, et Adélard se distingua dans cette croisade scientifique. J'ai déjà cité un passage de lui au chapitre sur Roscelin, qui prouve qu'il s'occupait aussi de la question à l'ordre du jour, et qu'il était réaliste. Ce passage fait partie d'un ouvrage qui n'a jamais vu le jour, et qui renferme les mêmes principes que celui de Bernard de Chartres, sans, toutefois, aller aussi loin. Ce qu'il y a de plus remarquable est l'opposition établie entre les sens et la raison; les uns ne méritant aucune croyance, l'autre étant le critérium infaillible de toute certitude : *rien n'est plus certain que la raison, rien n'est plus faux que le témoignage des sens. (De eodem et diverso.)* C'est le

principe logique du réalisme, son point de départ. Dans ce qui suit, nous allons retrouver plus d'une idée platonicienne : « La masse corporelle du *monde* » *visible* ayant reçu les *formes* par la providence di- » vine du créateur, il fallait une autre puissance » extérieure qui lui donnât le mouvement et l'ac- » croissement convenables. Car, quoique parmi les » corps, les uns fussent plus pesants ou plus légers » à l'égard les uns des autres, ils ne pouvaient pos- » séder en eux l'accroissement nécessaire et le mou- » vement volontaire, leurs principes ayant existé » impuissants ou immobiles. Soit donc que la vo- » lonté divine ait accordé aux corps, simultané- » ment et d'une seule fois, la propriété de se mou- » voir, de s'accroître, et leurs autres qualités; soit » qu'immuable, elle ait mis du délai dans ses œu- » vres, elle a voulu que la nature, douée de tous les » dons, se trouvât dans les corps privés de toute » faculté, *que cette nature fût l'âme* dont les facultés » sont supérieures à la nature des corps, et qu'elle » résidât en eux. C'est ce qui fait dire à Platon, » dans le Timée, que Dieu accorde à l'âme la préé- » minence sur le corps.... »

C'est à Jourdain qu'on doit la connaissance de cet écrit, c'est lui qui, le premier, en a fait connaître le contenu ; avant lui, l'abbé Lebœuf était le seul qui l'eût cité. Adélard, lui aussi, donne à sa pensée une forme allégorique. Dans un lieu solitaire, sur les bords de la Loire, Adelard se livrait à ses méditations quand deux génies lui apparais-

sent : l'un est la *Philosophie*, l'autre la *Philocosmie ;* la première mène à sa suite les sept arts libéraux ; l'autre, la fortune, la puissance, la dignité (c'est-à-dire les honneurs). La réputation et la volupté. Voici l'exposition de cette ingénieuse allégorie : Après avoir rapporté ce que je viens de dire, il continue : « La première, placée à ma droite, n'en-» visage le commun des hommes qu'avec horreur, » et ne se fait jamais entièrement connaître aux » philosophes : de là vient que le vulgaire ne la re-» cherche pas, et que les philosophes ne peuvent » jamais la posséder tout entière, lors même qu'ils » le désirent. Elle était entourée de sept vierges, » dont les figures, bien qu'elles ne fussent pas les » mêmes, étaient tellement unies entre elles, qu'au-» cune ne se montrait au spectateur, à moins qu'il » ne les embrassât dans un même coup-d'œil. La » déesse qui se trouvait à ma gauche est l'objet d'un » choix si vulgaire, que tous veulent la posséder; » cinq suivantes l'accompagnaient, mais il ne m'é-» tait pas facile de distinguer leur physionomie, » car la honte les oppressait, et elles ne pouvaient » supporter l'aspect des sept vierges qui se tenaient » en face d'elles. » Les deux génies se disputent le philosophe, et font valoir leurs raisons; mais la philocosmie est vaincue, et disparaît couverte de honte. Le titre, comme je l'ai déjà dit, est *de eodem* et *diverso ;* Jourdain nous dit que c'est par allusion aux deux termes de la dialectique, mais je crois que ce titre renferme un sens plus profond et tout

platonicien. Le but de l'auteur étant de montrer que la raison seule mérite confiance, et que les sens ne peuvent conduire à la vérité ; que le sage doit repousser tous les attraits d'une sensibilité grossière, pour se livrer à l'étude du vrai ; il a pris un titre qui indiquât sa pensée en annonçant qu'il allait parler du *vrai* et de l'*apparent*, ou de *l'un* et du *multiple*, comme dit Platon.

Adélard avait puisé une grande partie de ses connaissances chez les Arabes, surtout pour ce qui concerne les mathématiques, l'astronomie, les sciences naturelles ; sur ce dernier point il a laissé un traité intitulé *Questions Naturelles*, qu'on peut regarder comme l'exposé complet de ce que pensaient les Arabes, sur cette partie de la science. Adélard a grand soin de mettre sur leur compte tout ce qu'il avance dans son traité, soit qu'il fût sincère, soit qu'il ne voulût pas prendre la responsabilité de plusieurs énoncés : « Je ne veux point, » dit-il, prendre pour mon compte les choses nou- » velles que j'émettrai ; je connais trop bien le sort » réservé par le peuple aux maîtres de l'enseigne- » ment : j'embrasserai la cause des Arabes, et non » la mienne. »

Le principe de l'autorité dominait déjà impérieusement, et Adélard s'en plaint, avec réserve, mais très-clairement, dans les lignes suivantes : « *Habet » hæc generatio ingenitum vitium, ut nihil quod a mo- » dernis reperiatur putent esse recipiendum, unde fit ut » si quando inventum proprium publicare voluerint,*

» *personæ id alienæ imponens, inquam quidam dicet* » *non ego.* »

Dans son traité, il s'occupe successivement du monde, qu'il regarde comme étant composé de quatre éléments : des végétaux, chez qui domine l'élément terrestre ; des animaux, chez lesquels il reconnaît *une âme*, et du ciel peuplé *d'étoiles animées* : ces deux dernières propositions pouvaient êtres dangereuses pour Adélard, on reconnaît là l'âme du monde de Platon.

Adélard de Bath est réaliste au même titre que Bernard de Chartres, sous l'inspiration de Platon bien plus que celle d'Aristote ; ce ne sont pas des descendants directs de Guillaume de Champeaux, malgré tout le chemin qu'a fait le réalisme avec eux. Pour voir tout ce qu'il devint et quels furent les fruits de l'arbre planté par Guillaume, il faut jeter un coup-d'œil sur l'école de Saint-Victor.

CHAPITRE X.

SUITE DE LA SECONDE ÉPOQUE.

SUITE DU RÉALISME.

Ecole de Saint-Victor.

Il y avait, hors des murs de Paris, un petit prieuré dépendant de la maison de Saint-Victor de Marseille : c'est là que se retira Guillaume de Champeaux, avec le désir de se livrer entièrement à la retraite; mais, comme tant d'autres alors, il paya le prix du savoir par le sacrifice de son repos; il reprit son enseignement, et déposa, dans la célèbre abbaye de Saint-Victor, les germes féconds de sa philosophie.

D'après la division que j'ai indiquée de l'histoire de la philosophie au moyen-âge, on s'étonnera, peut-être, qu'après avoir parlé du chef du réalisme, je n'en sois pas venu immédiatement à son disciple Abailard, chef d'une école et d'une époque nou-

velles; mais on doit comprendre que, pour suivre l'ordre des idées, on ne peut pas s'assujettir servilement à celui des dates; l'intelligence a aussi sa chronologie, à laquelle il faut obéir. Ainsi il est impossible de séparer de Guillaume de Champeaux, ce qui émane de lui, ce qui est lui-même, et dès lors il nous faut dépasser de quelques années, l'apparition de la troisième époque. Chacun sait d'ailleurs qu'une époque ne disparaît pas à un jour donné, et que si l'on peut fixer la date de sa naissance par l'homme qui l'a constituée, on ne fixe pas de même le jour de sa mort; car il n'en est pas des idées comme des hommes, elles sont immortelles, témoin le réalisme. C'est donc l'idée qu'il nous faut suivre, et non des chiffres qui, au lieu d'être, pour nous, un moyen d'ordre, deviendraient un principe d'erreur, et nous feraient fausser l'histoire. L'école de Saint-Victor n'a pas mis au jour une idée nouvelle, un principe philosophique à la manière de ceux qui l'avaient précédés; elle n'a pas, comme Abailard, forcé l'esprit de son temps à descendre des hauteurs de l'ontologie, pour se livrer à l'examen des faits secondaires; elle a, tout au rebours, pris son vol dans les régions du mysticisme, et tiré du principe qui lui avait été donné, la conséquence dernière et suprême. Cette école est, au réalisme de J. S. Erigène et de Guillaume de Champeaux, ce que le néo-platonisme est à la philosophie de Platon; des deux côtés, même point de départ, même caractère, même résultat.

L'école d'Alexandrie et celle de Saint-Victor partent d'un idéalisme plus ou moins prononcé; toutes deux donnent à la théologie, le rôle principal, et font, de leur philosophie, une philosophie essensiellement religieuse, enfin toutes deux aboutissent au mysticisme. Si elles s'occupent de psycologie, ce n'est que pour chercher le chemin du ciel, et si l'école de Saint-Victor, entraînée par l'esprit du temps, s'occupe de dialectique, c'est plutôt pour l'accuser que pour la cultiver d'une manière spéciale. C'est la dialectique qui déchaîne Gauthier de Saint-Victor contre Abailard, Gilbert de la Porée et d'autres : le Victorin les dépeint, « *uno spiritu Aristo-* » *telico afflati, dum ineffabilia Trinitatis et Incarnatio-* » *nis scholastica levitate tractarunt, multas hæreses olim* » *vomuisse et adhuc errores pullulare.* » Et plus loin encore : « *Dialectici, quorum Aristoteles princeps est,* » *solent argumentationum vitia tendere, et vagam rhe-* » *toricæ libertatem et syllogismum spineta concludere.* » L'école de Saint-Victor n'aimait pas Aristote, au nom duquel on débitait tant de sottises, et de plus, elle avait, contre le nominalisme, une aversion qui s'explique par l'opposition de leurs principes philosophiques; on peut dire que c'était une haîne d'instinct autant que réfléchie. J'ai déjà cité le mot de Godefroi, de Saint-Victor, qui prétend qu'un nominaliste ne doit être compté pour rien. Ce Godefroi est auteur d'un ouvrage intitulé *Microcosmus,* dans lequel se montre l'esprit mystique de l'école; mais comme ce dernier caractère est le seul qu'il

importe réellement de signaler, je ne m'arrêterai qu'aux deux hommes qui personnifient toute l'école, Hugues et Richard.

On a long-temps discuté pour savoir quelle était la patrie de Hugues, mais il est démontré aujourd'hui (voir l'hist. lit., tom. 12) qu'il naquit dans les environs d'Ypres; Robert du Mont le regarde comme étant Lorrain : *Magister Hugo lothariensis*. Il quitta le lieu de sa naissance étant encore en bas âge, comme il nous l'apprend lui-même ; *ego a puero exulavi*, et il entra d'abord chez les chanoines d'Hamersleven, en Saxe ; de là vient que plusieurs ont dit qu'il était Saxon. D'Hamersleven il alla à Saint-Victor de Marseille, accompagné de son oncle ; mais là, *la renommée leur ayant appris les progrès merveilleux de l'abbaye naissante de Saint-Victor de Paris*, ils s'y rendirent en toute hâte. (Voir l'hist. lit.) Ce fut, à ce qu'il paraît, vers l'an 1118; et Guillaume de Champeaux n'y était plus, mais son école prenait de l'accroissement, et Hugu s put recueillir les traditions du maître. L'esprit général de la philosophie de cette école en fait foi. L'abbé d'alors était Gilduin ; mais celui qui dirigeait l'école et qui professait la théologie, était un religieux nommé Thomas, auquel succéda Hugues. Ce dernier mourut dans un âge peu avancé, l'an 1141, d'autres disent en 1143 : d'où nous pouvons conclure qu'il avait environ 20 ans quand il entra à Saint-Victor.

Jusqu'alors la philosophie n'avait pas été pour

lui l'objet d'une étude particulière, mais il s'était livré, en général, à tout ce qui faisait le savoir du temps ; il nous l'apprend lui-même. « Je ne crains » pas de certifier, dit-il, que, loin d'avoir jamais rien » négligé pour me perfectionner dans les sciences, » je me suis instruit de plusieurs choses, que d'au- » tres traitent de bagatelles et même d'extrava- » gances. Je me souviens que, n'étant encore qu'en- » fant, je m'appliquais soigneusement à apprendre » les noms de tout ce qui tombe sous les sens........ » Sur chaque objet, je distinguais les différentes » manières de traiter, en grammairien, en rhéteur, » en philosophe. J'étudiais les combinaisons des » nombres, je traçais des figures sur la terre, je » démontrais évidemment les propriétés qui carac- » térisent chaque espèce d'angle....... Le ciel visible » fut aussi l'objet de ma curiosité. Combien de fois » ai-je passé de longues nuits d'hiver à contempler » les astres !.... Tout cela, je l'avoue, n'était que des » amusements de jeunesse. (Hug. op. tom. III. p. » 34. Edition de Rouen.) » Ce ne fut donc que plus tard qu'il se livra spécialement à la philosophie, et ce fut à Saint-Victor qu'il fit son choix.

Le germe déposé par Guillaume de Champeaux avait cru rapidement, et Hugues, poussé d'ailleurs par ses tendances religieuses, avait adopté le réalisme. Mais le maître d'Abailard était beaucoup plus philosophe que théologien; il avait pris un vol si élevé et si hardi, car il n'était pas réaliste à la manière de aint Anselme, que tous ne pouvaient

pas le comprendre et le suivre, tous même ne l'auraient pas voulu. Ses disciples, donc, le voyant affirmer les universaux, voulaient, pour ainsi dire, les voir et les toucher du doigt; dès lors, les uns faisaient comme saint Anselme, les autres allaient demander aux anciens, les éclaircissements dont ils avaient besoin, et c'est ce que fit saint Victor. Il s'adressa au pseudo-Denis, et cette préférence s'explique facilement. Nous avons déjà vu l'intime parentée qu'il y a entre J. S. Erigène et Guillaume de Champeaux, la philosophie de l'un, et celle de l'autre : il était donc naturel que Hugues cherchât à expliquer l'un par l'autre. Don Clément, au lieu de voir là une filiation d'idées toute naturelle, se contente de mentionner le fait en termes fort durs. Voici ce qu'il dit (Hist. litt., tom. 12) :

« Après les livres canoniques, depuis long-temps » les théologiens n'avaient rien de plus sacré que » les écrits attribués à saint Denis-l'aréopagiste. Les » scholastiques semblèrent vouloir encore enchérir » sur cette estime. Nul monument de l'antiquité » n'était, effectivement, mieux assorti à leur goût. » De là, l'étude particulière que chacun d'eux en » crut devoir faire, et les soins qu'ils prirent pour » en aplanir les difficultés. Hugues de Saint-Victor » fut le premier d'entre eux qui entreprit de les » expliquer par un commentaire suivi. Nous n'avons » d'imprimé que ce qu'il fit sur la hiérarchie cé- » leste, mais ce morceau n'en fait nullement désirer » la suite. On dirait que Hugues ait voulu se dé-

» dommager ici de la brièveté de ses commentaires
» sur l'Ecriture-Sainte. Un texte de quinze chapi-
» tres, la plupart très-courts, fournit la matière
» de dix livres d'explications, dont l'inutilité va de
» pair avec la prolixité. » Il y a plus d'une erreur dans ce court passage. Les écrits du pseudo-Denis ne furent pas ce qu'il y avait de plus sacré pour tous les théologiens, ni même pour tous les scolastiques. Ils restèrent comme la propriété d'une école à laquelle Hugues appartenait, mais dont tous les adeptes ne se firent pas une obligation de les prendre pour guides, témoins Lanfranc, saint Anselme et Guillaume de Champeaux lui-même. Quant à la valeur des écrits du pseudo-Denis, on peut l'évaluer avec plus ou moins de sévérité; mais, avant tout, il faut les regarder comme un antécédent légitime de l'école de Saint-Victor. Ils la colorent et lui donnent une physionomie particulière dans la grande famille des réalistes. En parlant de cette école, où brillent Hugues et surtout Richard, le Victorin par excellence, il importait de montrer d'où elle sort et d'où lui vient son caractère; c'est, d'ailleurs, la seule manière de raconter la vie d'une idée.

S'il est facile de trouver, dans les écrits de Hugues, le caractère dominant de sa philosophie, il l'est beaucoup moins d'y rencontrer le réalisme dépouillé de toute enveloppe mystique. En cherchant avec soin, on en trouve cependant des traces dans un traité ayant pour titre : *Apologie du verbe in-*

carné; le même ouvrage, trouvé dans un manuscrit de Saint-Victor, encore intitulé : *Objections contre ceux qui disent que Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'est point quelque chose.* Par ce traité, Hugues voulait réfuter une opinion du temps, nommée *le nihilisme.* Aucun historien de la philosophie, que je sache, ne s'est occupé de ce nihilisme, sans doute parce qu'il a une enveloppe toute théologique; mais il n'en est pas moins vrai qu'il offre, indépendamment de cette forme, un rapport avec la question des universaux, rapport qu'il faut mentionner si l'on veut être complet.

Le nihilisme est l'application du principe métaphysique du nominalisme, à un fait particulier. Il consistait, avons-nous dit, à prétendre que J.-C., en tant qu'homme, n'était rien; en ajoutant, toutefois, que la nature humaine était hypostatiquement, et sans mélange, unie au verbe. En d'autres termes, il accordait bien que l'humanité fût en J.-C., mais il niait que cette humanité fût quelque chose; donc, celle-ci n'était qu'une abstraction. Or, que disait le nominalisme? Exactement la même chose; toute généralité n'était qu'une abtraction, et par suite, l'humanité unie à un être divin ne pouvait pas en faire une réalité humaine. Le nihilisme n'était donc que la doctrine de Roscelin appliquée à un sujet religieux, et c'est ainsi que, pour le plus grand nombre, la philosophie se transformait en théologie; c'est un fait qu'on ne peut trop remarquer en étudiant le moyen-âge.

Les nihilistes étaient donc des nominaux, et leurs adversaires des réalistes. Ceux-ci, en effet, admettant la réalité des universaux, devaient soutenir la thèse contraire au nihilisme, et c'est ce que fit Hugues de Saint-Victor, dans l'ouvrage cité plus haut, ouvrage composé de 19 parties ou questions, qui chacune ont leur solution, et dans lequel l'auteur établit la réalité de l'humanité dans la personne du fils de Dieu. Au lieu de ne voir dans le nihilisme qu'une déduction logique du principe posé par Roscelin, les ennemis d'Abailard y virent une doctrine nouvelle dont ils l'accusèrent d'être l'auteur. Jean de Cornonailles le dit à l'occasion de Pierre Lombard, à qui il reproche la même opinion; et Gautier de Saint-Victor porte la même accusation contre Abailard, dans son traité des quatre Labyrinthes. Ce Gautier, qu'on aurait pu ranger parmi les Cornificiens, tant son humeur d'aboyer était grande, aurait dû mieux connaître l'histoire du système enseigné dans son abbaye, et par conséquent celle du système ennemi, et surtout, il aurait dû mieux connaître Abailard, chez lequel on ne trouve ce nihilisme d'aucune façon. Ce qui fait qu'on le lui a imputé, c'est que cette doctrine sortait directement du nominalisme, et comme Abailard passait, aux yeux de ses ennemis, pour un nominaliste, et même pour *le chef des nominaux*, sans doute parce qu'il avait combattu le réalisme, on trouva tout simple de lui imputer toutes les conséquences possibles qui pouvaient

sortir du nominalisme. Le véritable auteur est donc celui qui a posé le principe, laissant à qui voudrait le soin de tirer telle ou telle déduction; or, Hugues, en réfutant le nihilisme, ne nomme pas même Abailard, qui, peut-être, n'avait pas encore écrit sur la théologie au moment ou Hugues composait son traité.

Appuyé sur cette première donnée du réalisme de notre Victorin, on peut comprendre la pensée métaphysique qui l'inspirait dans la rédaction de plusieurs traités, qui ont pour objet l'amour de l'homme pour Dieu. Le titre seul de l'un d'eux suffit pour révéler la pensée philosophique de l'auteur : *De la Substance de l'Amour*, tel est ce titre. Dans cet écrit, et tous les autres sur le même sujet, on retrouve les idées de saint Anselme sur le bien, par quoi il entend la réalité; la forme tient de plus près au mysticisme, quoique parfaitement claire, mais le fond est le même. Ecoutons-le : « Ce » mouvement universel du cœur, l'amour, com» ment le définir? Voici ma pensée : L'amour est la » pente du cœur vers quelqu'objet, à cause d'une » certaine fin. Désir dans la recherche, et joie dans » la jouissance : l'une de ces impressions le fait » courir, et l'autre produit son repos. *Voilà tout » ce qui rend le cœur humain bon ou mauvais, c'est-à-» dire, aimer bien ou mal ce qui est bon en soi. Car la » bonté forme le caractère général et essentiel de tout » ce qui existe. Ainsi, ni celui qui aime n'est un mal, » ni ce qu'il aime, ni l'amour par lequel il aime.* Ce

» qui est un vrai mal, c'est de ne pas aimer comme » il convient. Mettez donc de l'ordre dans votre » amour, et tout mal disparaîtra. » Si l'on veut se rappeler ce que dit J. S. Erigène, sur le mal, on verra que Hugues, à son exemple, le regarde comme une négation; de même qu'avec saint Anselme, il regarde le bien comme étant la réalité. Il revient souvent sur le même sujet, notamment dans son *soliloque de l'âme*, dans son *éloge de la charité*, ou plutôt de *l'amour*, et encore dans la treizième partie de son ouvrage sur les sacrements, où il dit : « Celui qui aime Dieu, s'aime soi-même, » parce qu'il aime son bien; et plus ardemment, il » l'aimera, plus il augmentera son bonheur. » Pour aimer Dieu, il faut le connaître au moins par sentiment : Dieu étant la source de tout amour, l'est aussi de toute science, et puisqu'aimer Dieu, c'est s'aimer soi-même, connaître Dieu, c'est se connaître soi-même. Aussi Hugues, sur la pente de l'idéalisme mystique, n'est pas loin d'absorber la science humaine dans la science divine, de manière à dire, comme Mallebranche, que nous voyons tout en Dieu. C'est, en effet, ce qu'on voit dans un autre de ses ouvrages ayant pour titre : *De la Science du Christ, et de la Science dans le Christ; de Sapientiâ Christi et de Sapientiâ Christo.* Voici le passage qui a un rapport direct avec le point qui nous occupe : « De même qu'il n'y a qu'un soleil par qui » tout est éclairé, quoiqu'il ne soit pas aperçu de » tout œil qui voit par son moyen; ainsi, la lumière

» véritable, dont parle l'écriture, se répand sur tous » les hommes, brille pour tous, les illumine tous; » mais les uns (les méchants) voient seulement par » son secours, les autres la voient elle-même. Les » méchants sont éclairés pour tout voir, excepté » celui qui les fait voir; les autres, au contraire, » pour voir celui qui leur tient lieu de lumière : » *en sorte que, lui rapportant les divers objets de leurs* » *connaissances, ils n'aiment qu'en lui tout ce qu'ils* » *voient, et l'aiment lui-même au-dessus de tout ce* » *qu'ils voient. Tous les hommes donc participent de* » *cette lumière, mais ceux-là d'une manière bien plus* » *excellente, qui ont le bonheur de la connaître elle-* » *même.* »

Voilà évidemment le raisonnement de Mallebranche, avec cette seule différence que celui-ci s'occupe de l'intelligence et de l'idée, Hugues, du sentiment et de l'amour; le mysticisme ne donne pas beaucoup au raisonnement, la méditation contemplative étant son procédé favori. Aussi, Hugues trace-t-il, dans un ouvrage spécial, des règles pour méditer, non pas à la manière de Descartes, et, pour arriver, par l'exercice de l'intelligence, à une certitude de conviction; mais, au contraire, pour plonger l'âme dans une sorte de rêverie mystique. Ne croyons pas, toutefois, qu'il proscrivait la raison, et qu'il méconnaissait son empire. Voici un passage qui prouve le contraire, tiré de son grand traité des sacrements. Il distingue quatre rapports des objets de nos jugements avec la raison : « Les

» uns, dit-il, viennent de la raison, et ceux-là sont » évidents; les autres sont selon la raison, et ils » n'ont qu'une simple probabilité. Une troisième » espèce est au-dessus de la raison : ce sont les mi- » racles. Une quatrième est contre la raison : c'est » la classe des choses qui ne méritent nullement » d'être crues. La foi ne comprend que la seconde » et la troisième espèce, et exclut totalement la » dernière. Car elle peut bien s'aider de la raison » dans les choses qui sont selon la raison, l'obliger » à se taire, et lui faire respecter son autorité dans » celles qui sont au-dessus d'elle (et en cela même » la raison trouve, dans son propre fond, des motifs » de soumission); mais il est impossible que la foi » lui présente des objets qui répugnent évidemment » à ses connaissances, Dieu étant également l'auteur » des lumières de la raison et de celles de la foi. »

Pour compléter cet aperçu du côté purement philosophique de la doctrine de Hugues, je rappellerai quelques-unes de ses idées psycologiques, répandues dans plusieurs de ses écrits. M. Degérando les cite comme faisant spécialement partie d'un traité *sur l'âme, de anima*, en ajoutant : « On » doute, toutefois, que les quatre livres de son » traité *de l'âme* lui appartiennent en entier. » Ce traité n'est pas de lui, voilà ce qu'on peut affirmer. Cet écrit se trouve à la suite d'un autre ayant pour titre : *Du Cloître de l'Ame*, qui a pour auteur Hugues du Fouloís, le même que Dupuis appelle de Foliet. Quant au livre *de anima*, il a pour auteur

un moine de Clairvaux, nommé Alcher (voir l'hist. litt., tom. XII). On le trouve encore dans le sixième volume des œuvres de saint Augustin, quoiqu'il ne soit pas de lui, puisque Boëce, postérieur à saint Augustin, et un moine de Citeaux, Isaac, plus récent que Hugues, s'y trouvent cités. Mais ce qui est indubitable, c'est que cet écrit a été inspiré par ceux de Hugues, dont la réputation était immense alors, et les ouvrages très-répandus. Ceux dans lesquels se trouvent plus spécialement les vues de Hugues, sur les facultés, sont : un opuscule non imprimé : *de septem gradibus quibus pervenitur ad sapientiam ;* un autre manuscrit sur la philosophie, en six livres, avec un prologue en tête duquel on trouve cette phrase : *Omnium expetendorum prima est sapientia in quâ perfecti boni fons constitit.* Cet écrit renferme tout le fond de la philosophie de notre Victorin ; il y a en outre quelques aperçus historiques sur la science, qu'il regarde comme divisée primitivement en quatre parties : la théorie, la pratique ou morale, la mécanique et la logique. Dans cet ouvrage, il mentionne Pythagore, comme ayant le premier quitté le titre de sage pour celui d'ami de la sagesse. A voir le but qu'il se proposait dans son *Didascalion*, il semble qu'on devrait trouver là d'abondants matériaux relatifs à l'objet qui nous occupe ; mais il n'en est rien. Ce qu'il y a de plus remarquable dans ce traité, c'est une sortie vigoureuse contre les maîtres et les écoliers de son temps.

Ce qui suit peut donner une idée exacte de la manière dont Hugues envisageait les facultés de l'âme.

Celles-ci sont au nombre de six : les sens, l'imagination, la raison, la mémoire, l'entendement et l'intelligence. Par sens, il faut bien comprendre qu'il entend la sensibilité en général, car il nous dit que celle-ci, étant excitée, va mettre en jeu les cinq sens qui ont leur siége dans le cerveau. Le sens perçoit la forme des objets matériels, et l'imagination en conçoit hors de la matière, et par la contemplation, elle s'élève jusqu'aux choses divines. La raison perçoit, non seulement les objets, mais tous leurs rapports, et considère les qualités, abstraction faite de la substance. L'entendement perçoit les substances spirituelles et invisibles ; l'intelligence voit le vrai, l'immuable, Dieu. Quant à la mémoire, elle conserve les connaissances acquises. C'est ainsi que l'âme monte, de degré en degré, l'échelle du ciel. On reconnaît facilement ici les inspirations alexandrines.

J'ai cherché à laisser dans l'ombre tout le côté purement mystique des œuvres de Hugues de Saint-Victor, et je n'ai pas même mentionné plusieurs de ses écrits spéciaux à cet égard, tels que *l'explication mystique de l'arche sainte, la nourriture d'Emmanuel, le miroir de l'église*, etc. Là règne presque toujours une forme allégorique. On remarque dans le dernier ouvrage, que Hugues, en parlant de la construction des églises, pose, comme une obli-

gation, la forme de la croix qui leur a été donnée. Si donc, j'ai suivi le mode d'exposition qui précède, dans l'aperçu de la philosophie de Hugues, ce n'est pas que le côté mystique soit sans intérêt, il en a, au contaire, un très-grand, et le passer sous silence serait laisser incomplète l'idée qu'il faut donner de l'école de Saint-Victor, mais c'est pour éviter une redite. Le mystique par excellence est Richard; c'est donc en parlant de celui-ci que j'indiquerai ce que j'omets dans Hugues, mon but étant, comme je l'ai déjà dit, de montrer la filiation des idées philosophiques au moyen-âge, et rien de plus. Or, Richard est le disciple de Hugues, il est sa continuation; c'est l'idée de Hugues élevée à sa plus haute puissance.

Richard était écossais de naissance; mais il vécut et mourut en France, dans l'abbaye de Saint-Victor. L'opinion la plus accréditée est qu'il mourut en 1173.

Sa vie fut celle d'un bon religieux et d'un penseur mystique. Par ce qui précède, nous connaissons les antécédents de Richard, et, si l'on peut le dire, ses premiers pas dans la philosophie; car les leçons de Hugues l'initièrent à la science. Maintenant voyons-le marcher seul.

Pour être bref, je ne ferai que citer les titres de ses principaux traités; ils suffiraient seuls pour montrer le caractère mystique de sa philosophie. J'examinerai ensuite quelques points essentiels.

Le premier écrit que j'indiquerai est le *de statu*

hominis interioris, dans lequel l'auteur a semé de longues disgressions, pour commenter ces paroles d'Isaïe : *A plantâ pedum usque ad verticem non est in eo sanitas.* On ne peut trop admirer, dit dom Clément, le nombre prodigieux des pensées pieuses ou mystiques que suggère à Richard chaque parole, et presque chaque syllabe des versets 5 et 6 du 1er chapitre d'Isaïe. Il faut en dire autant du *de cruditione hominis interioris*, qui n'est qu'un tissu d'interprétations tropologiques du songe de Nabuchodonosor et de son histoire. Son *Benjamin minor* est plus important, ainsi que le *Benjamin major ;* je m'y arrêterai. Une explication du tabernacle de l'alliance est dans le même esprit ; l'auteur lui-même déclare qu'il ne s'occupe point du sens littéral, et qu'il va rechercher le sens mystique de chaque détail du tabernacle, ce qu'il fait avec sa facilité ordinaire ; aussi bien que dans ses remarques mystiques sur les psaumes de David, ouvrage curieux, où l'on voit un grand poète commenté par le système philosophique qui donne le plus à la poésie. Comme presque tous les philosophes et les théologiens du moyen-âge, Richard de Saint-Victor a commenté le cantique des cantiques ; mais il a été plus loin encore, il a commenté l'apocalyse. Je me contenterai de citer le passage suivant de l'histoire littéraire : « Un commentaire, sur l'apocalyse, » achève et couronne les œuvres de Saint-Victor. » Cette explication, que l'auteur désigne comme » un opuscule, *schedulam illam*, remplit cent pages

» in-folio, et se divise en sept livres, dont chacun » explique une vision. Nous n'entreprendrons au- » cune analyse de cette paraphrase mystique du » plus impénétrable de nos livres sacrés. »

Ce petit nombre de citations suffit ; entrons dans quelques détails.

Le *Benjamin minor* de Richard va nous donner de suite une idée de sa manière. Ce livre est une explication du verset 69 du psaume 67 : *Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu* : « *Là, le jeune* » *Benjamin en extase.* » La préparation de l'âme à la contemplation est le but que se propose l'auteur, et la forme qu'il donne à ses idées répond à son but. Il épuise toutes les allégories auxquelles peuvent donner lieu les deux femmes de Jacob, ses deux servantes, ses douze enfants, leurs noms, l'ordre de leur naissance, et toutes les particularités de la vie de chacun de ces personnages. Il en fait sortir, dit l'histoire littéraire, un traité de morale mystique, où l'imagination brille beaucoup plus que la méthode. En cherchant bien, toutefois, on y trouve de belles pensées, et, ce qui nous importe, l'indication complète de sa philosophie.

Dans son *tractatus excerptionum*, il avait dit : « La philosophie est la pensée vivante, la seule » raison, la raison primitive de toutes choses. » Si l'on prenait cet énoncé de Richard de Saint-Victor pour son dernier mot, on tomberait dans une étrange erreur. La philosophie n'est pour lui qu'un étroit vestibule qui doit mener à la contemplation ;

la pensée qu'un effort inutile et risible. Ecoutons-le dans son *Benjamin minor* (livre 1er) : « Du haut » de la contemplation, le sage voit à ses pieds et » dédaigne toute philosophie, toute science. Quel » point de vue semblable ont pu atteindre Platon, » Aristote et la foule des philosophes? La pensée » humaine s'égare çà et là, errant lentement dans » les sentiers tortueux, sans se diriger vers un but. » La méditation tend, avec de grands efforts, à » gravir le but par une route escarpée. La contem- » plation s'élance d'un vol rapide et libre vers l'ob- » jet qu'elle s'est choisi, guidée par la seule inspi- » ration. La pensée est sans travail et sans fruit; la » méditation est un travail fructueux; la contem- » plation obtient le fruit sans travail. La divagation » est le propre de la première ; l'investigation, ce- » lui de la seconde ; l'admiration, celui de la troi- » sième. La première appartient à l'imagination, la » seconde à la raison, la troisième à l'intelligence. » La pensée parcourt successivement les objets, la » méditation tend à l'unité, la contemplation em- » brasse l'universalité dans un seul regard. »

Le mysticisme ancien n'a rien dit de plus formel, mais nous allons voir Richard le suivre avec plus d'exactitude encore, s'il est possible. Dans un autre écrit, qu'on peut regarder comme la suite du précédent, et qu'il a intitulé *Benjamin major*, il revient sur la contemplation, l'examine en détail, et en fait une analyse complète ; c'est un vrai traité de psycologie. Mais, non content d'être mystique

pour le fond, il veut encore l'être dans la forme. Il prend pour sujet allégorique, l'arche de Moïse, et il entreprend de prouver que cette arche figure la grâce de la contemplation. Au milieu des détours sans nombre de ce labyrinthe allégorique, il distingue, très-clairement, six degrés de connaissance, qui ne sont que les six degrés de la contemplation.

Le premier consiste dans la perception et l'admiration des objets physiques qui frappent nos sens, autrement dit, qui nous sont connus par la sensation ; le second se résume dans les opérations de l'âme, se livrant à l'examen des produits de l'art et de la nature ; le troisième nous élève à l'ordre moral, à la méditation des lois humaines et divines ; le quatrième, à la connaissance des substances incorporelles et invisibles ; au cinquième degré, la raison va plus loin, elle sort d'elle-même et s'élance dans la région des mystères, pour arriver à l'extase qui constitue le sixième et suprême degré.

Ne dirait-on pas entendre un néo-platonicien? Cette science de la contemplation sort de la même métaphysique que la philosophie alexandrine ; on la découvre dans l'Inde, on la retrouve long-temps après le siècle de Richard de Saint-Victor, on l'a vue de nos jours, d'où il faut conclure qu'un système philosophique si vivace, a sa raison d'être dans la nature humaine. Aussi, maintenant que nous connaissons le caractère de l'école de Saint-

Victor, il convient peut-être de rendre raison de ce mysticisme d'une manière générale, en cherchant à quoi correspond, dans l'homme, ce système qui a eu tant et de si nombreux adeptes. Par là ressortira, dans l'histoire généralo de la philosophie, le rôle de l'école fondée par Guillaume de Champeaux, et en même temps l'action d'un élément religieux sur la philosophie au moyen-âge

A cette occasion, je serai forcé d'entrer dans quelques détails de psycologie.

Il y a dans l'homme des faits réels et nombreux, attestés par la conscience individuelle et par l'histoire, et que l'analyse psycologique semble avoir dénaturés pour en avoir méconnu l'origine; cette origine est le sentiment. Cet oubli, si c'en est un, a d'autant plus lieu d'étonner, que souvent la philosophie invoque le sentiment, et l'appelle à son secours; mais ce qu'elle a négligé on le trouve ailleurs sous le nom de foi. C'est par là que s'explique le mysticisme, c'est-à-dire, le système le plus vaste de toute la philosophie, et spécialement cette science au moyen-âge.

Le sentiment est un fait général et complexe qui a toujours pour objet l'absolu, de là vient l'impossibilité de le définir; il faut, pour le représenter, une idée aussi vaste que lui, car il porte sur tout ce qui est réalité : c'est donc le sens du vrai, et c'est la seule idée précise que je crois possible d'en donner : il faut reconnaître en lui le foyer de toute sensibilité physique, intellectuelle et morale;

c'est, en un mot, un mouvement spontané du moi vers l'absolu. En effet, quelle que soit la forme sous laquelle celui-ci se manifeste, soit celle du beau, ou du vrai, ou du bien, nous l'aimons ; ce que nous aimons nous le désirons, et nous tendons naturellement vers l'objet de notre amour : ainsi, le sentiment a pour objet la réalité absolue, que j'appellerai aussi l'idéal. L'expérience est d'accord avec le raisonnement sur cette tendance du sentiment, et je ne craindrai pas de prendre quelques exemples. Quand nous voyons un homme accomplir une belle action morale, le sentiment instinctif qui nous pousse à aimer le bien, se tourne vers celui qui le réalise ; nous voyons le bien prendre une forme en cet homme ; une attraction intérieure nous rapproche de lui, nous l'aimons. Mais est-ce bien cet homme seul que nous aimons ? A-t-il notre sentiment ou seulement notre affection ? La réponse est facile. Que le même homme viole devant nous la loi morale, aussitôt nous cessons de ressentir pour lui ce qu'il nous avait inspiré d'abord. Mais le feu sacré, dont notre affection n'était qu'une lueur, est-il éteint comme elle ? L'amour du bien est-il mort en nous ? Le contraire est prouvé par le fait même de désaffection inspiré par la vue du laid moral. Autre exemple. En présence d'un bloc de marbre, nous n'éprouvons rien ; mais que ce bloc devienne un chef-d'œuvre, sous le ciseau de l'artiste, aussitôt nous sommes émus, remués ; à la vue de la beauté qui s'offre à lui sous une forme

concrète, le sentiment s'élance, heureux de trouver à s'épancher. Assurément ce n'est pas sur la matière que se porte son activité enthousiaste, ce n'est pas un bloc brut qui allume l'admiration, c'est le beau. Il en est de même du vrai. Ce n'est donc qu'accidentellement que le sentiment se porte vers une manifestation de l'idéal; mais avec elle ne disparaît point le sentiment, parce que l'objet propre de celui-ci survit à tout ce qu'il y a d'accidentel. Mais il est vrai, en même temps, que le secours du contingent est nécessaire à l'homme, d'où il résulte que le sentiment pur ne donne de son objet qu'une idée vague : le signe est l'ombre de l'objet qu'il représente; or, quoi de plus impossible à saisir, pour l'intelligence, que l'absolu? Là où il n'y a pas de limites il n'y a pas de forme : de là vient qu'il faut dire de Dieu, que nous en avons le sentiment.

Après ces généralités qui devaient précéder une analyse plus spéciale, vient le point de savoir si le sentiment est une faculté à part, ou s'il faut le confondre avec la sensibilité. Je réponds qu'ils sont bien distincts, et qu'ils sont représentés, dans l'histoire, par des faits qu'on ne peut pas confondre : le sentiment a donné le mysticisme; la sensibilité, le sensualisme. Une autre question à résoudre est celle-ci : le sentiment sort-il de la sensibilité, ou celle-ci, au contraire, n'est-elle qu'une dépendance du premier? Je réponds encore que le sentiment est la véritable faculté primordiale à laquelle se

rattache la sensibilité, comme faculté secondaire.

Je m'arrêterai quelque peu sur ces deux points, que je ne crois pas sans importance.

La sensibilité a pour objet de mettre l'homme en contact avec le monde matériel, et d'éveiller son intelligence; mais au-delà de l'horison matériel il y a quelque chose. La sensibilité est l'organe aveugle et nécessaire du phénoménal; mais au-dessus du phénoménal il y a le fixe, le vrai, qui doit aussi nécessiter une faculté révélatrice, cette faculté est le sentiment, qui se distingue de la sensibilité par plusieurs caractères que je vais signaler.

La sensibilité donne la sensation, le sentiment, l'affection et la passion : pour la première, le rôle de la sensibilité est entièrement passif, il se borne à l'impression, et celle-ci ne devient sensation que par suite de l'entrée en exercice de l'intelligence, car la sensation n'est qu'une modification perçue; ainsi placée entre la modification du moi, qui n'est rien par elle-même, et le sentiment, la sensibilité n'est donc qu'une propriété du moi de recevoir une impression; son caractère fondamental est la passivité. Le sentiment, au contraire, sublime tourment de l'âme, est actif de sa nature, spontanément et de lui-même; c'est la seule vie de l'âme à son début, chez l'individu comme chez les peuples. En se manifestant, il se spécialise et produit l'affection et quelquefois la passion. Celle-ci n'est, en effet, que la première, portée à un degré tel, qu'il fait que nous aimons ardemment l'objet de l'affec-

tion, et qu'il exalte l'homme en faisant couler dans ses veines la dévorante activité du sentiment. Ainsi, ce dernier donne naissance aux affections, et celles-ci deviennent la passion du vrai, du beau, du bien, passion qui se subdivise ou se dénature, selon ses objets, ou selon que les motifs de nos actions nous écartent de la loi morale. Telle est la véritable origine des passions. Nous voyons cependant qu'on les fait dériver généralement de la sensibilité. Pourquoi? Sans doute, parce que le mot qui les indique vient de *pati*, souffrir. C'est, en effet, la raison qu'on trouve dans bien des traités de psycologie; mais on a fait là un étrange abus de langage, en jouant sur un mot pour expliquer un fait psycologique aussi important. La plus légère attention ne devait-elle pas suffire pour montrer que le moi, sous l'impérieux despotisme des passions, ne se borne pas à *pâtir*, autrement dit, à subir l'impression agréable ou désagréable, mais à aimer, à désirer ardemment l'objet de son amour, de même qu'il repousse violemment l'objet de sa haine. La passion n'est donc que le sentiment lui-même, spécialisé et fixé sur un objet individuel; c'est l'activité dans toute sa force, fait que la sensibilité est impuissante à expliquer complètement. Le rapporter à cette dernière, c'est lui donner pour caractère spécial l'activité elle-même, c'est confondre l'impression avec l'amour ou la haine. Or, sans attacher aux mots plus d'importance qu'ils n'en méritent, toutes les fois qu'ils se représentent dans

la langue de chaque peuple, qui est alors la langue de l'humanité, ils représentent un fait réel, et c'est ce que nous trouvons pour le fait qui nous occupe ; c'est ainsi que la conscience universelle vient confirmer la conscience individuelle. Les conséquences de l'erreur qui consiste à confondre la sensibilité et le sentiment, ou plutôt, à absorber ce dernier dans la première, sont nombreuses et des plus graves. On arrive, par là, à dénaturer les élans les plus sublimes de l'âme, et qui font la gloire de la nature humaine, précisément parce qu'ils sont spontanés; car alors, étranger à tout retour de l'homme sur lui-même, on ne peut pas soupçonner l'égoïsme d'en flétrir la pureté; par le sentiment l'homme apprend ce qu'il peut dans la voie du bien, il sort du monde humain pour entrer dans le monde divin. Réduire le sentiment à la sensibilité, c'est avilir l'homme, c'est expliquer l'art par la matière, c'est nier la morale en niant le mérite des plus nobles actions spontanées qui ont le bien pour but ; enfin, c'est nier le sublime en tout, car le calcul est aussi loin du sublime que la spontanéité de la réflexion : celle-ci peut créer le beau, mais le sublime ne peut être que l'œuvre du sentiment. Enfin, comme dernière conséquence, et qui à elle seule résume toutes les autres, c'est tomber dans le sensualisme et dans le grossier matérialisme qui en découle ; l'expérience le prouve, aussi je ne crains pas de dire que si le sentiment eût été reconnu d'abord pour ce qu'il est en réalité,

et mis à sa place, le sensualisme devenait impossible, comme système philosophique.

Le sentiment est donc le père de la spontanéité; il y a entre eux un tel rapport, qu'il serait peut-être bien de nommer celle-ci l'activité sentimentale, si ce dernier mot n'avait été traîné dans le ridicule. Ainsi, sans méconnaître la sensibilité comme propriété indispensable, il faut reconnaître qu'elle diffère du sentiment : 1° par son objet, qui est uniquement matériel et phénoménal, tandis que l'autre a pour objet le vrai en soi, l'absolu; 2° par son caractère de passivité opposé à l'activité du second; 3° par leur mode de développement et leurs résultats; l'une donnant l'impression, d'où résulte la sensation; l'autre donnant l'affection, d'où résulte la passion. Le sentiment a donc plus d'étendue et de puissance : il porte sur toute la réalité, la sensibilité sur un point seulement et aussi le plus grossier; d'où il faut conclure que la sensibilité n'est qu'une faculté secondaire, qui a sa raison d'être dans le sentiment. Si on les a confondus au point de ne voir que la sensibilité, c'est, 1° que la sensibilité est la première manifestation du sentiment, et le premier indice de la vie; 2° que son action est puissante autant que nécessaire, et enfin qu'elle est continuelle. L'avantage de la priorité, et d'un empire de tous les instants, a pu lui faire attribuer une valeur qu'elle n'a pas réellement; mais, au fond, ce n'est que par le sentiment qu'on peut expliquer ce qui a été appelé sensibi-

lité intellectuelle et morale, car les plaisirs de l'esprit et du cœur ne sont possibles que parce que l'homme aime le vrai et le bien.

En résumé, la sensibilité n'est que le côté physique du sentiment; c'est la part que ce dernier fait au côté le moins noble de l'homme.

Je n'ai pas à donner ici une théorie complète du sentiment, et je me borne à ce qui a directement rapport au sujet de ces études; cependant je ne puis m'empêcher de protester, en passant, contre un système qui tend à confondre deux choses séparées de tout l'espace qu'il y a entre la spontanéité et la réflexion. Le sentiment et la volonté sont assurément deux facultés du moi, bien différentes et bien distinctes, et, cependant, elles ont été confondues par un écrivain qui a longuement disserté sur ce sujet. Que le sentiment soit pour la volonté un puissant véhicule, rien de plus vrai; que la psycologie l'ait négligé, méconnu, qu'elle se soit complètement trompée à son égard, c'est encore vrai; mais que la volonté soit le sentiment, qu'on puisse identifier deux facultés de caractères si opposés, et les plus irréductibles qu'il y ait dans l'homme, voilà, certes, la plus étrange erreur qui soit jamais tombée dans la tête d'un philosophe : « J'arrive, dit M. Pierre Leroux, à définir le moi : *sensation, sentiment, connaissance.* » Krause et les derniers psycologues allemands le » définissent : *sentiment, volonté, connaissance.* Mais » les mots seuls diffèrent; le fond des idées est

» identique. » J'avoue n'avoir jamais lu ni Krause, ni les psycologues qui pensent comme lui, et j'ignore entièrement comme ils ont été conduits à leur formule; mais, sauf une légère modication, je l'adopte entièrement, non comme la définition de l'homme, mais comme l'énoncé exact des trois facultés primordiales de sa nature. Quant à M. Pierre Leroux, il se trompe plus qu'on ne peut dire, en écrivant que le fond des pensées est identique, et que les mots seuls diffèrent. De deux choses l'une : ou il n'admet pas la volonté dans l'homme, ou il l'admet; dans le premier cas, son erreur est trop lourde. Mais on répondra, sans doute, qu'il l'admet. Je crois, en effet, qu'il n'est pas dans son intention de la nier; alors où est-elle dans sa formule? Ce ne sera ni la sensation ni la connaissance; donc, ce sera le sentiment, donc il la confond avec celui-ci. Mais qu'est-ce que confondre deux choses qui ne peuvent pas l'être, et les réduire à l'unité? C'est nier l'une des deux, c'est l'anéantir; ainsi que M. Pierre Leroux choisisse entre le sentiment ou la volonté, il aura l'un ou l'autre, mais non tous les deux. Lui qui en appelle si souvent à l'histoire, a-t-il oublié qu'il y a une différence entre le mysticisme et le rationalisme? Vouloir et sentir, sont-ils donc deux faits si difficiles à distinguer, qu'une attention soutenue ne puisse y parvenir? Ce n'est pas ici le moment d'entrer en discussion sur ce point : ce que j'ai dit, et ce qui va suivre, suppléera, peut-être, à une critique en

règle; je me hâte donc de dire quelques mots sur les rapports du sentiment à l'intelligence.

Celle-ci a pour objet la connaissance : quand la sensibilité, faculté indicatrice du matériel et du phénoménal, vient frapper à la porte de l'intelligence, et lui donner l'éveil, cette dernière se lève pour aller à la découverte, et bientôt, soutenue par la volonté, elle fait passer une notion obscure et confuse, résultat de son premier coup-d'œil, à l'état d'idée claire et distincte. Mais le matériel et le phénoménal ne sont pas l'unique objet de l'intelligence : elle aussi cherche le vrai en soi, mais comment? Pourquoi? Est-ce sans intermédiaire, sans faculté révélatrice qui la précède pour lui ouvrir les portes du vrai monde? Cela ne peut pas être, car l'intelligence ne pose pas l'objet à connaître; nos idées ne seraient alors que des idées fictives. D'ailleurs, s'il y a une fiction impossible, c'est bien celle de l'absolu; si donc, le moi conçoit quelque chose au-dessus de toute forme, c'est par un instinct sublime qui n'est en lui que le sens du vrai, ou le sentiment. La conscience vient confirmer cette vérité. Quand le moi se décourage, et qu'il voit lui échapper la vérité qu'il poursuit, il s'arrête; mais l'amour, cette force indomptable et incessante le relève, et le ramène à la tâche; lorsqu'enfin l'intelligence a, pour ainsi dire, atteint les bornes de son possible, et s'humilie, le sentiment reste pour montrer à l'homme l'absolu, comme la terre promise où il doit rentrer. Ainsi, comme révélation

de l'absolu, nous avons instinctivement notion des lois universelles de la pensée, et l'intelligence, travaillant sur ces données, veut s'élever à la réalité, et s'en emparer ; mais ces données ne lui suffisent pas toujours : le sentiment ne formule rien, c'est un artiste à qui la plastique est impossible ; en sorte que, stimulant sans cesse l'intelligence, il fait en même temps sa joie et son désespoir. L'homme veut comprendre ce qu'il sent, et mettre la conviction à la place de la foi ; il ne veut pas reconnaître que le sentiment a aussi ses faits d'intelligence, et que le savoir du cœur, comme parle l'évangile, échappe souvent aux investigations de la raison de l'homme. C'est par là que, dans la philosophie, s'explique le mysticisme, et spécialement au moyen-âge, époque à laquelle il se montre avec un caractère nouveau.

Appliquons les idées émises plus haut sur le sentiment. Tout mysticisme philosophique provient, soit directement, soit indirectement, d'un système de métaphysique dans lequel l'homme s'est livré aux recherches les plus profondes, et sous lesquelles il a succombé. A son début, il croit facilement trouver le vrai en soi, l'absolu ; il le cherche par l'intelligence, il voudrait le voir, le toucher des mains de la démonstration. Mais qu'arrive-t-il ? C'est que l'intelligence se trouble : en présence de cette perspective infinie, l'œil ébloui se ferme et ne voit plus ; mais le désespoir de la raison n'est pas la mort du sentiment. Ce que l'homme ne peut

pas voir, il le sent ; de même que derrière l'horison, nous devinons l'espace, ce qu'il ne peut pas se prouver, il y croit encore par le sentiment : le philosophe, dès-lors, n'est plus un Parménide, un Platon, c'est un Plotin, un Porphyre; plus encore, c'est un Sannyâsi de l'Inde, s'élevant jusqu'à Brahm, par l'absorbtion et l'extase. Voilà donc le mysticisme expliqué par le sentiment. Que celui-ci sorte de la philosophie pour entrer comme élément religieux dans le dogme, il change de nom, et nous avons la foi. Croire, c'est sentir; de là vient que la foi est si pure et si vraie, à sa source; de là viennent, en certains cas, ses droits sur la raison de l'homme; de là ressort, enfin, le caractère nouveau de la philosophie au moyen-âge, et en particulier de l'école de Saint-Victor.

En effet :

Sortie de Guillaume de Champeaux, et inspirée par J. S. Erigène, antécédent légitime du chef du réalisme, l'école de Saint-Victor, abstraction faite de l'élément religieux, était idéaliste à la manière des Alexandrins; mais le sentiment étant devenu la foi pour elle, cette école nous donne un mysticisme philosophique, sous une forme chrétienne. Ce n'est pas l'ascétisme de saint Benoît, ni cette mysticité de visionnaire qui distingue saint Bonaventure; c'est un système philosophique de bon aloi, où rien de ce qui est dans l'homme ne perd ses droits, où les sens eux-mêmes ont les leurs, appréciés dans une juste mesure. C'est ainsi que

Richard de Saint-Victor nous dit, dans son *Benjamin minor :* « Les sens charnels précèdent le sens » du cœur dans la connaissance des choses; car si » l'esprit ne connaissait d'abord les objets sensibles » par les organes du corps, il ne pourrait obtenir » l'occasion d'exercer sur eux l'activité de la pensée; » les sens charnels sont nécessaires. » Remarquons cette expression, *le sens du cœur,* c'est bien là le sentiment que Richard va nous montrer tout-à-l'heure sous un autre nom; mais auparavant il rendra justice à l'intelligence, et lui fera sa part. « Que sont, dit-il (même ouvrage), que sont les » choses visibles, sinon une sorte de peinture des » choses invisibles? Mais l'intelligence est le sens à » l'aide duquel nous voyons les objets invisibles, » non sans doute par ce regard de la raison qui cher- » che, pénètre et découvre sensiblement les choses » cachées, en remontant des effets aux causes, ou » descendant des causes aux effets, mais par un » regard direct, immédiat, qui atteint la puissance » même et la forme de ces objets sublimes. » J'ai parlé plus haut de l'intelligence du cœur : ici Richard nous explique ce que c'est, en nous montrant la spontanéité avec laquelle *le sens de l'intelligence,* abstraction faite de la raison qui réfléchit, arrive à la conception de l'invisible. Nous allons le voir enfin nous révéler toute la puissance et la supériorité du sentiment, en le montrant sous la forme que lui a donnée le christianisme : je tire ce morceau du prologue qui se trouve en tête du traité de

la Trinité, l'un des écrits les plus importants de Richard. « Si dans la foi réside le commencement » de tout bien, c'est dans la connaissance que se » trouve la consommation et la perfection tendant » à ce qui est parfait; que tout nous serve de de» grés pour parvenir de la foi à l'intelligence, em» ployons tous nos efforts à comprendre ce que » nous croyons; car c'est peu, pour des cœurs que » la foi dirige, que l'espérance attire, que la charité » entraîne, d'avoir des opinions justes et vraies sur » Dieu, il faut joindre la connaissance à la croyance; » il faut, autant qu'il nous est permis, autant qu'il » est possible, comprendre avec la raison ce que la » foi nous a révélé. Mais quelle merveille si notre » âme se trouble et s'obscurcit en présence des mys» tères de Dieu, lorsqu'elle est souillée presqu'à » chaque instant de la poussière des pensées ter» restres! Sors enfin de la poussière, ô vierge, fille » de Sion! Si nous sommes de vrais fils de Sion, » dressons l'échelle sublime de la contemplation, » et prenant notre vol, comme des aigles, échap» pons à la terre pour planer dans les hauteurs des » cieux. »

Les courts passages que je viens de citer sont à remarquer, parce qu'ils résument, en peu de mots, toute la méthode et l'esprit de l'école de Saint-Victor. Cette école s'élève à la recherche de l'*invisible,* pour me servir de son expression, mais ce n'est pas en aveugle. Ce qui, chez les anciens, avait conduit à une immobilisation dont le résultat était

l'engourdissement total de l'intelligence et de la volonté, ne produit chez elle qu'un redoublement de ferveur et d'enthousiasme. Elle ne refuse pas à la raison le rôle auquel celle-ci peut prétendre, et ce n'est que comparée à la contemplation que la raison lui paraît mesquine et de peu de valeur; ce qui veut dire que, si les résultats obtenus à l'aide de la raison ne sont pas nuls, ceux donnés par le sentiment leur sont bien supérieurs, et par l'immensité et par la valeur de la réalité qu'il révèle; à tel point, que le sentiment est une condition première de l'intelligence. C'est là une vérité profonde, qu'il faut reconnaître, et que Richard de Saint-Victor, en son traité de la Trinité, proclame hautement, quand il fait dire à Isaïe : « Si vous ne croyez » pas, vous ne comprendrez pas. » *Si non credideritis, nos intelligetis.* Or, je répète ce que j'ai déjà dit ailleurs : croire, c'est sentir; d'où il suit que quand l'homme va se briser aux dernières limites du possible, le sentiment reste encore debout sur les ruines de l'intelligence. non

C'est l'école de Saint-Victor qui nous conduit à un ordre de considérations qui doivent compléter ce que nous avons à dire de l'influence de l'élément religieux sur la philosophie au moyen-âge.

Cette influence n'a été indiquée qu'à demi par la critique, presque toujours hostile au-delà du nécessaire, sur un fait, pourtant, qui avait droit à toute son impartialité. On a vu les obstacles que l'élément dont nous parlons avait apportés au libre

développement de la pensée, on les a vus si grands, qu'on s'est demandé, trop souvent, s'il était bien vrai qu'il y eût eu de la philosophie dans le moyen-âge. On a pu se convaincre que cette question n'était pas même à poser, en voyant la raison, hardie et téméraire, marcher parfois comme au temps de sa plus grande indépendance; mais ce n'est pas de là que doit sortir toute la réponse, et le moment est venu de montrer que non-seulement il y a eu de la philosophie, mais qu'elle doit beaucoup au christianisme.

La philosophie, par sa nature et son but, développe de préférence la raison dans l'homme; son caractère distinctif est la réflexion, puisqu'on a dit d'elle qu'elle est la réflexion en grand. Mais il est arrivé que, de cette préférence légitime de la philosophie pour la raison, est née une exclusion injuste pour d'autres éléments de la nature humaine, exclusion qui a faussé la science, qui se montre à toutes les époques, et qui, trop souvent, a eu le sentiment pour objet. Le moyen-âge, à son début dans la philosophie, à vu se manifester la même tendance : ainsi, à peine J. S. Erigène a-t-il pu tenir compte à la fois du sentiment, de la raison et de la volonté, que vient le nominalisme avec sa réflexion froide, exigeante et sèche, prenant dans le creux de sa main matérielle une vérité bien corporelle pour en constater l'existence. Sans doute il y avait là une part pour le bien et la vérité; sans doute le nominalisme, par son caractère et son au-

dace, par l'époque même de sa venue, a hautement témoigné de la liberté de l'homme et de ses droits; il avait donc pour lui une part de vérité, mais petite, insuffisante, et qui devenait bientôt, par là, l'équivalant d'une erreur complète. Cette doctrine, qui n'est dans la philosophie que l'empire des sens, avait de nombreux adeptes avant Roscelin et encore après lui : toute la foule des demi-penseurs, qui sans avoir la tête de Roscelin n'avaient rien de plus que lui dans le cœur, aurait donné de mauvais matérialistes à une autre époque; mais dans les premiers siècles du moyen-âge, l'esprit du christianisme les arrêta : ainsi lorsque la philosophie se remit en marche, après le xe siècle, pour se reconstituer avec les débris que lui avaient légués le passé, elle trouva un surveillant sévère et parfois tyrannique, mais dont l'action salutaire ne peut pas être contestée. Le christianisme, par le seul fait de sa présence, par son action puissante sur les plus nobles penchants de l'homme, a protesté contre la tendance au matérialisme que prenait la philosophie, tendance que le plus grand nombre des docteurs catholiques, à commencer par Rabanmaur, lui-même, se montraient fort disposés à suivre. C'est lui qui alors a revendiqué les droits du sentiment, et montré, par les faits, combien la philosophie était incomplète sans celui-ci. Convaincu que la raison seule ne répond pas à tous les besoins de l'homme, et qu'il faut aimer et sentir quand la raison fait défaut, il a parlé au nom

du sentiment. Cependant, pour être juste, il faut reconnaître qu'il y a eu souvent réprobation excessive et insensée de la première; que trop souvent encore, on a oublié que le sentiment ne s'impose pas, et que ce n'est pas en niant une vérité qu'on en prouve une autre. Mais à ne voir que le fait en lui-même, et abstraction faite de l'imperfection humaine, il a eu l'influence la plus salutaire sur la philosophie; car, si cette dernière s'est arrêtée si souvent, c'est qu'elle n'a pas fait la part du cœur assez grande, et qu'elle s'est emprisonnée comme à plaisir, dans la partie la plus étroite de son domaine. Par la raison, l'homme tient à tout ce qu'il peut comprendre, et par le sentiment, à tout ce qu'il peut sentir; et qu'on ne se persuade pas qu'en entrant sur le domaine de ce dernier, la philosophie entre nécessairement dans le mysticisme. Non : la présence de l'un n'est pas la négation de l'autre; loin de remplacer l'intelligence et de l'anéantir, le sentiment doit la soutenir, l'échauffer, l'appeler à se développer; il devient également un puissant motif d'action pour la volonté; il fait, pour le tout, ce que la sensibilité fait pour une partie; par son mode de révélation, elle invite à étudier le monde physique; le sentiment porte la pensée dans une région plus élevée, et de même qu'il appelle l'intelligence sur les merveilles du beau, il l'appelle aussi sur les merveilles et les secrets du vrai. Il doit y avoir alliance; c'est à cette condition que l'homme peut avancer, et dès-lors

combien la philosophie ne doit-elle pas à l'élément religieux qui lui a, même indirectement, imprimé cette direction? qui est venu au moyen-âge la vivifier de sa chaleur, l'animer de sa vie, la faire marcher de son pas divin dans le monde du sentiment et de l'aspiration? Son action est partout; mais comme l'école de Saint-Victor est l'école philosophique qui caractérise le plus visiblement cette action, j'ai cru devoir m'y arrêter un peu, et entrer dans quelques détails de psycologie dont j'avais besoin pour me faire comprendre. C'est aussi la même école de Saint-Victor qui nous fait toucher au dernier point qui reste à présenter, pour terminer ce qu'il y a à dire de plus important sur les deux premières époques de la philosophie dans le moyen-âge.

La raison avait joui de ses droits, le sentiment avait retrouvé les siens; en était-il de même pour le libre arbitre? En fait, la liberté s'était manifestée, témoins J. Scot et Roscelin; mais en théorie et philosophiquement, nous voyons qu'il en était autrement. Tout concourait à restreindre la liberté jusqu'à l'anéantir, si le fait eût été possible. L'élément religieux lui était hostile, et cherchait à arrêter son développement; les deux systèmes philosophiques qui se disputaient la prééminence ne lui étaient pas moins défavorables. En effet, le nominalisme, poussé à ses dernières conséquences, tourne le dos à la morale, et n'a que faire de la liberté : le réalisme, conduit par Guillaume de

Champeaux, aboutit à une unité qui est la négation de toute personnalité; les Victorins, ses véritables successeurs, prenant le même système, en font le mysticisme, et détruisent la liberté à son profit. D'ailleurs, ces deux systèmes venant se résoudre dans l'unité de substance, et ne différant que par la nature de cette substance, aboutissent à la même conséquence. Cette tendance de la philosophie au moyen-âge vers le fatalisme, et surtout pendant les deux premières époques, est à remarquer pour deux raisons : d'abord elle fait ressortir la valeur du petit nombre de ceux qui, comme Abailard, ont défendu la cause de la liberté, non seulement par leurs actions, et comme par une sorte d'impulsion naturelle, plus forte dans l'homme que la logique; mais encore dans leurs doctrines, au péril de leur vie, et en sacrifiant leur repos et leur tranquillité; ensuite elle nous révèle une influence nouvelle du catholicisme sur la philosophie, influence qu'il ne faut point passer sous silence.

Dans l'antiquité, toute doctrine idéaliste ou mystique aboutissait inévitablement au naufrage des êtres dans l'être, toute individualité disparaissait; l'indien disait : « Je ne suis pas; ni moi, ni rien » de ce qui est à moi n'existe. » L'idéaliste grec proclame une unité absolue qui ne sort pas d'elle-même, et ne projette qu'une ombre, selon la belle expression de M. Cousin. Ainsi la tendance à la négation de la liberté, par les systèmes métaphy-

siques de l'unité, dominait dans l'antiquité, et poussait la philosophie moderne dans la même voie; le catholicisme vint l'arrêter, et, par là, rendit à la philosophie un service qui n'a pas été assez reconnu. Il ne pouvait pas, lui, engloutir les êtres dans l'abîme sans fond du panthéisme; le dogme, en montrant le créateur, et à ses pieds la créature, avait mis entre eux une barrière infranchissable, et l'une ne pouvait pas tomber dans l'autre : bientôt la prédestination vint achever l'œuvre commencée. Remarquons cette transformation du grand problème sur la liberté humaine, nous la verrons sortir de la question principale, de celle qui renferme toute la philosophie dans son sein, savoir : de la métaphysique. Le christianisme, après avoir brisé le cercle fatal dans lequel l'homme, balloté comme une chose, ne pouvait jamais s'élever au rang de la personne, avait montré Dieu comme créateur de l'univers et de l'homme; restait à fixer le rôle de ce dernier, à l'égard de son Dieu, et c'est ce qu'il fit par la doctrine de la prédestination, en répondant, il faut le dire, par un excès à un excès antérieur. Mais, au point de vue métaphysique, le panthéisme était nié et arrêté dens son développement; l'idée chrétienne, en dominant les esprits et les cœurs, les portait à repousser, comme d'instinct, une doctrine qui lui était si opposée. Voilà ce qui m'a fait dire que les grands réalistes, tels que Guillaume de Champeaux, et quelquefois saint Anselme, étaient philosophes

au dépend de leur croyance religieuse. Le catholicisme fut donc un frein puissant mis au panthéisme, qui avait pour but la négation de toute personnalité, et cela est si vrai, que la troisième époque nous montre une secte qui, moins soumise aux préceptes du dogme catholique, parle comme Erigène et Spinosa. A la vérité, on peut répondre que, si la créature est bien distincte du créateur, son rôle, comme être libre, est bien peu de chose, ou plutôt n'est rien. Sans entrer dans un examen qui n'est pas de notre sujet, bornons-nous à constater que la responsabilité était admise, et par suite implicitement au moins, la liberté : la responsabilité était admise, puisqu'il y a récompense et punition ; l'idée d'un être supérieur aux individus, et qui rendait impossible toute fusion sacrilége, surgissait vive et profonde ; qu'il y ait en anomalie, erreur ; que la lutte de saint Augustin, contre le manichéisme et Pélasge, l'ait emporté trop loin ; que l'idée de la divinité, en ces temps de ruines, où la morale était par terre comme les débris de l'empire, ait dû être présentée comme elle le fut alors ; encore une fois, nous n'avons pas à entrer dans l'examen de tous ces points.

Le réalisme ayant vaincu dans les deux premières époques de la philosophie, au moyen-âge, et ce système donnant pour son dernier mot le mysticisme de l'école de Saint-Victor, il nous suffira de demander à celle-ci quel compte elle a tenu d'un des éléments de la nature humaine, et si,

après avoir ramené le sentiment sur le terrain de la philosophie, où il a droit d'occuper une place marquante, elle a su établir un juste équilibre entre lui et la liberté. Commençons par consulter Hugues de Saint-Victor, l'introducteur obligé de l'école mystique au moyen-âge.

Hugues définit le libre-arbitre, une faculté raisonnable d'élire le bien avec le secours de la grâce, et de choisir le mal lorsque cette grâce manque.

Cette définition, peu rigoureuse, indique, dans l'esprit de son auteur, une certaine hésitation, qui va se montrer encore dans l'explication qu'il en donne : on voit partout, dans les ouvrages de Hugues, qu'il marche au mysticisme, mais qu'il ne l'embrasse pas avec cette chaleur qui distingue Richard.

Voici donc comment, inspiré par l'idée catholique, il explique le libre-arbitre :

« Avant le péché, nul obstacle ne détournait du » bien le libre-arbitre, nul attrait ne le portait au » mal. Après le péché, et avant que le mal qu'il lui » a fait n'ait été réparé, la concupiscence le presse » et le surmonte. Depuis sa séparation commencée, » jusqu'au temps où elle sera parfaite (ce qui est » réservé pour la vie future), il est pressé, mais il » n'est pas surmonté. Enfin, lorsqu'il aura acquis » son entière perfection, il ne pourra plus être ni » pressé, ni surmonté. De là, trois sortes de liberté, » savoir : liberté de nécessité, liberté de péché, et » liberté de misère. La première subsiste également

» dans tous les hommes, depuis comme avant le
» péché. Car la volonté ne peut pas plus être for-
» cée, *cogi*, dans l'état présent, que dans l'état d'in-
» nocence. La seconde, propre à ceux-là seuls qui
» ont été renouvelés par la grâce, consiste à être
» affranchi du joug du péché; non que ceux qui
» jouissent de cette liberté soient absolument sans
» péché, mais parce qu'ils n'en sont plus dominés.
» La troisième, dont le caractère est l'exemption de
» toute sorte de misères, n'est le partage d'aucun
» homme sur la terre, et ne sera possédée que par
» les élus dans le ciel. On voit par là combien le
» péché a diminué les forces du libre-arbitre. Car,
» au lieu que cette faculté dans l'homme innocent
» n'éprouvait ni difficulté pour vouloir le bien, ni
» empêchement pour l'accomplir, maintenant,
» avant que d'être délivrée de la tyrannie du péché
» par la grâce, elle ne peut absolument ni l'un ni
» l'autre. Nous ne saurions mieux comparer le li-
» bre-arbitre en cet état, qu'à un homme qui se se-
» rait engagé dans des entraves. Car, en disant
» qu'un tel homme *n*'a pas le pouvoir de marcher,
» nous accorderions en même temps qu'il est possi-
» ble qu'il marche, et qu'il marchera certainement
» lorsqu'il sera délivré de ses fers. Il faut en dire
» autant du libre-arbitre enchaîné par le péché. On
» m'objectera que le libre-arbitre existe avant que
» d'être réparé. Pourquoi donc, sans la grâce, dira-
» t-on, ne pourrait-il pas se tourner vers le bien
» comme vers le mal? Car il paraît être de son es-

» sence qu'il puisse vouloir l'un ou l'autre. Mais » j'en reviens à ma comparaison de l'homme lié et » garotté. Comme on dit en un sens très-véritable, » qu'il ne peut marcher avant que d'être délivré ; et » en un autre, que dans l'état où il se trouve il est » possible qu'il marche, et même qu'il peut mar- » cher; de même que nous conviendrons qu'un » pécheur endurci, un payen, ou tel autre homme » privé de la grâce, peut vouloir le bien, en sous- » entendant si la grâce le délivre et coopère avec » lui. Car il faut savoir que le terme du libre-ar- » bitre n'exprime pas une faculté qui soit également » flexible au bien et au mal. Les bons anges, assuré- » ment, ne sont point dépourvus du libre-arbitre ; » et, cependant, ils sont tellement confirmés dans » le bien, qu'ils ne peuvent devenir méchants. Au » contraire, les mauvais anges, qui ont pareille- » ment le libre-arbitre, sont tellement obstinés » dans le mal, qu'ils ne peuvent devenir bons. Le » volontaire est donc ce qui constitue essentielle- » ment le libre-arbitre : « *Liberum itaque arbitrium* » *ex eo dicitur quod est voluntarium.* » (Somme, 2e partie.)

J'ai choisi ce passage, entre beaucoup d'autres, parce qu'il est bien dans la manière de Hugues, toujours un peu chancelant, et chez lequel on croit voir une lutte entre le sentiment qui se manifeste avec ferveur et la raison qui veut examiner. Ces deux éléments humains cherchent un équilibre qu'ils ne peuvent trouver en lui. Il y a certes

dans ce passage plus d'une contradiction; la conclusion cependant est déjà la négation de la liberté dans l'homme, elle est conforme à la doctrine de notre Victorin, touchant la volonté divine. « La » volonté de Dieu, dit-il, se prend quelquefois dans » les saintes écritures, pour celle qui est la même » chose avec lui, et qui, par conséquent, lui est co» éternelle. Cette volonté ne manque jamais d'avoir » son accomplissement : *et hæc voluntas semper im» pletur*, car c'est elle que l'apôtre désigne par ces » paroles : Qui est-ce qui résiste à sa volonté? » De plus, ce morceau est couvert d'une demi-teinte de mysticité qui fait ressortir davantage l'embarras de l'auteur, et le caractère du système philosophique auquel il appartient. Cette distinction des trois libertés est une reproduction d'une forme fondamentale du mysticisme victorin, lequel procède toujours par trois; un des écrits de Hugues a pour titre : *De triplici vitio, triplici peccato, et triplici remedio.* Enfin, pour achever de donner une idée de la manière dont Hugues comprenait la question de la liberté, je citerai quelques mots de lui sur la grâce (même ouvrage), où l'on voit qu'au point de vue chrétien, la doctrine de la grâce est inséparable de celle de la liberté.

Hugues, examinant la grâce donnée à l'homme avant son péché, met cette différence entre l'état de nature innocente et celui de nature tombée, que dans le premier, l'homme n'avait besoin, pour persévérer dans le bien, que d'une grâce coopérante,

ayant déjà par son libre arbitre, et par la grâce reçue au premier instant de sa création, le pouvoir de ne point pécher; au lieu que, depuis sa chute, il lui faut de plus une grâce prévenante qui le guérisse, l'excite et le mette en état d'agir. « Cependant, dit Hugues, cette dernière ne produit pas » immédiatement en nous le mérite; car elle opère » en nous sans nous, et ne nous donne que le bon » vouloir dont ensuite nous faisons un libre usage » avec le secours de la grâce coopérante. Et c'est en » quoi consiste proprement le mérite. Cela peut » s'éclaircir par une comparaison : Un homme qui » veut couper un arbre, fabrique d'abord une ha- » che. Cet instrument par lui-même est oisif; mais » ensuite, appliqué par la main de l'ouvrier, il cou- » pera. Jugeons de même de la volonté, laquelle » est premièrement redressée par la grâce préve- » nante, sans y contribuer en rien de son côté; » puis, aidée et conduite par la grâce coopérante, » elle se porte au bien avec une libre activité. »

Il y avait, du temps de Hugues ou à peu près, un scolastique qui ne tenait aucunement à l'abbaye de Saint-Victor, mais qui en était un véritable membre, comme philosophe, c'était Honoré d'Autun. L'obscurité la plus épaisse enveloppe sa vie, mais on sait, par les écrits qui restent de lui, qu'il fut un écrivain fécond et surtout remarquable par sa tendance au mysticisme. Il fut un de ceux qui connaissaient les ouvrages de Platon, puisqu'il reste encore de lui un fragment d'un com-

mentaire sur le Timée. On lui attribue, en outre, un autre commentaire sur la hiérarchie céleste du pseudo-Denys; quoique ce dernier point ne soit pas démontré, il est tout-à-fait vraisemblable; un pareil travail était dans la tournure de son esprit et selon le cours de ses idées, plusieurs de ses écrits en font foi. Ainsi, à l'exemple des Victorins, il construisit une *Echelle du Ciel*, ouvrage mystique dans le genre de ceux de Hugues et de Richard. Honoré suivait la même route que ces derniers, il crut devoir s'occuper aussi du libre arbitre. Il chercha donc à expliquer le mystère de la prédestination, et à le concilier avec la liberté de l'homme; son traité, écrit sous la forme d'un dialogue entre un maître et son disciple, est intitulé : *l'Inévitable*. D'après ce titre seul on peut se faire une idée de la pensée de l'auteur; un titre, quand il est vrai, est une synthèse qui ne trompe pas, et on peut être certain, d'après celui-ci, que la tentative de l'auteur, pour concilier ce qui est inconciliable, a pour résultat l'oubli total des droits de l'homme. D'ailleurs Honoré est revenu sur le même sujet dans un *Traité du Libre Arbitre*, où la tendance philosophique de l'auteur, soutenue par l'idée catholique, le conduit à la même conclusion. Il parle comme Hugues, et si je l'ai cité, c'est parce qu'il n'est pas un disciple de l'école de Saint-Victor, et que sa doctrine philosophique sur la liberté provient des mêmes causes. Il se rencontre avec les Victorins en toute chose, à tel point que, sur l'ob-

jet spécial dont nous parlons, on pourrait lui attribuer les écrits de Hugues, et réciproquement.

En voilà plus qu'il n'en faut, je crois, pour montrer la tendance du mysticisme victorin à méconnaître la liberté, c'est le résultat commun à toutes les doctrines qui ont le même caractère; elle est déjà repoussée par Hugues de Saint-Victor, voyons ce que va nous en dire Richard.

C'est, comme nous l'avons vu, le mystique le plus complet de son école; c'est l'homme de la contemplation et du sentiment, dont il parle si bien, et par suite, il fait comme ses prédécesseurs dans l'antiquité, il ne s'occupe pas de la liberté dans l'homme. Hugues, son maître, entré le premier dans ce monde un peu fantastique, où la prédomination exagérée d'un élément de la nature humaine comprime et affaiblit les deux autres, regarde encore autour de lui, et semble vouloir se démontrer qu'il est philosophe mystique; il pense encore à la liberté, à la vérité c'est pour la combattre et la détruire, mais avec une sorte d'hésitation. Son disciple, parti du point où il s'était arrêté, s'envole, suivant son expression, sur les ailes de la contemplation, et dès lors il ne peut pas lui venir à l'esprit que l'homme soit libre, ni même qu'il ait besoin de l'être : sentir, contempler, aspirer l'idéal, voilà tout le but de l'homme. Cet oubli de la liberté est si naturel de sa part, que dans ses traités de morale, où il pourrait s'en occuper particulièrement, il n'y pense même pas. Prenons pour exemple son ou-

vrage, *De exterminatione mali et promotione boni, De la destruction du mal et la propagation du bien.* Au lieu de montrer comment la volonté pouvait agir pour arriver au but, comment son intervention était indispensable, il divise son œuvre en trois parties, dans lesquelles il paraphrase longuement ce verset du psaume 113 : *Quid est tibi, mare, quod fugisti, et tu, Jordanis, quia conversus es retrorsum.* De là découlent des allégories sans nombre, et s'il arrive à Richard de dire qu'il faut se commander des efforts, c'est comme par mégarde et par une sorte de protestation de la nature humaine qu'on ne parvient jamais à étouffer entièrement; mais aussitôt le Victorin s'explique : il n'y a point de morale sans piété, mais il n'y a point de piété sans mysticisme : dès lors, la véritable piété consiste à ouvrir son cœur à l'amour divin, à se livrer, en négligeant tous les efforts volontaires qui portent l'homme à se remuer dans la misérable région de ce monde. On ne peut pas s'étonner de cette manière de considérer la morale, de la part de Richard, c'est une conséquence légitime de sa philosophie. Ce traité est divisé en trois parties, le nombre mystique de l'école; j'en citerai, en passant, un exemple encore plus frappant : le traité *De Verbo incarnato,* de Richard, est un commentaire de ce passage d'Isaïe : « On me crie de Séir : sentinelle, » qu'avez-vous vue cette nuit? Sentinelle que s'est- » il passé cette nuit? La sentinelle répond : j'ai vu » le matin et la nuit; si vous cherchez, cherchez,

» convertissez-vous, et venez. » Richard découvre la Trinité dans la triple répétition du mot sentinelle. C'est avec ce nombre trois qu'il construit des traités de morale, comme on peut le voir dans son livre que j'ai déjà cité : *De statu Hominis interioris ;* à l'exemple de Hugues, il montre dans l'homme trois plaies, trois vices, trois remèdes.

En résumé, c'est Richard qui, par son silence même, au sujet de la liberté de l'homme, nous a donné le dernier mot du mysticisme : en le poussant sur tous les points aussi loin qu'il pouvait aller, il s'est posé comme le type de son école ; car s'il négligeait la liberté, c'est qu'elle n'était pour lui qu'un fait dont rien ne lui faisait sentir le besoin, et qui, à ses yeux, aurait été plutôt un mal qu'un bien, un obstacle qu'un auxiliaire utile. Ce dernier trait achève de nous faire connaître entièrement Richard, et j'en tire cette conséquence qu'il était bien plus philosophe que Hugues, et celui-ci plus théologien que son disciple ; mais tous deux méritaient une attention particulière. Les écoles précédentes du moyen-âge ne s'étaient, en général, occupées que d'ontologie ; car si J. S. Erigène a parlé de liberté, c'est par occasion et pour la défendre ; Richard, qui donnait au mysticisme un empire absolu sur la philosophie, était resté, par là, dans la question générale ; il comprenait instinctivement que les ailes de la contemplation, chargées du poids de la liberté, ne pourraient pas se déployer dans les mystérieuses régions de l'idéal ;

elle fut pour lui comme si elle n'était pas. Hugues, au contraire, en touchant un point particulier, est du très-petit nombre de ceux qui, alors, méritaient le nom de philosophes, et n'osaient pas rester, de confiance, dans l'immense domaine de la métaphysique. J. S. Erigène, Roscelin, Guillaume de Champeaux, Richard, sont des philosophes métaphysiciens, à titres différents, mais qui restent au sommet de la science, et n'abordent aucune question secondaire, *ex professo;* saint Anselme est moins ferme, et Hugues prend un rôle spécial, et s'attache à une question particulière. La liberté de l'homme le préoccupe vivement, il y tient, mais sa philosophie la repousse; le dogme est d'accord avec sa philosophie, et dès lors, Hugues cherche à se mettre également d'accord avec sa philosophie et avec le dogme. Il est, à cet égard, un des introducteurs de la forme théologique dans la science. En effet :

De même que dans le nominalisme et le réalisme, on voit la forme qu'avaient prise les deux grands systèmes métaphysiques de l'antiquité, le matérialisme et l'idéalisme, en entrant sur le sol de la nouvelle Europe; de même Hugues de Saint-Victor nous montre la transformation du problème de la liberté soumise à l'empire de la théologie. Assurément; Hugues n'est pas l'auteur de la doctrine de la prédestination et de la grâce; mais depuis l'apparution de la philosophie en Europe, le principe philosophique n'avait pas encore été allié

au principe théologique, comme nous le voyons dans Hugues. Le philosophe de Saint-Victor va faire autorité dans tout le moyen-âge; les scolastiques qui voudront soutenir la non-liberté dans l'homme, appelleront Hugues en témoignage; ils iront plus loin que lui, quelquefois, mais en s'appuyant sur lui; il sera le garant du côté philosophique, comme saint Augustin celui du côté théologique. Il ne faut pas s'en étonner, il appartenait à la première école mystique du moyen-âge, de tirer une conséquence logique que l'élément religieux tendait à favoriser.

Voilà donc, à la fin de la seconde époque, où en était la philosophie sur un point si important : l'esprit théorique et pratique du dogme était contraire à la liberté dans l'homme, et d'un autre côté les doctrines philosophiques, loin de lui être plus favorables, ne se montraient pas moins opposées à son développement. Il faut remarquer ce dernier fait, afin de ne pas faire la part du catholicisme plus grande qu'elle ne doit être. S'il a mis des entraves à l'indépendance de la pensée, il a souvent trouvé, même parmi les penseurs, des esprits bien disposés à les recevoir; pour lutter en faveur de la liberté, contre les tendances philosophiques et les exigeances du dogme, il fallait une puissance de raison, une force d'âme qui font de l'homme qui en est doué un homme à part, une brillante exception, et souvent un martyre. L'école philosophique de Saint-Victor est celle qui se montre, alors, le plus ouvertement hostile à la liberté, car les grands

réalistes ne l'ont pas combattue ; mais cette école, qui, dans sa philosophie, reflétait, avec le plus de fidélité et d'éclat, l'esprit dominant de l'époque, développait en même temps un élément de la nature humaine ; ainsi, la liberté, déjà si peu favorisée par toutes les forces extérieures, se trouvait dans l'homme, en présence d'un rival qui, lui aussi, avait des droits ; mais qui, ainsi qu'il arrive à la liberté elle-même, cherchait à en abuser. Le sentiment dominait, et par suite de l'influence du christianisme, il tendait à dominer exclusivement ; il était par tout, non seulement chez les penseurs, mais dans les masses ; là était le secret de sa force et de l'abus qu'on en fit trop souvent. Que fallait-il faire pour rentrer dans le vrai ? Etouffer le sentiment ? rendre à la raison et à la volonté un empire exclusif et illimité ? Cela était impossible ; grâce au christianisme, la philosophie ne pouvait pas reculer : il avait allumé en elle un souffle contre lequel l'abus de la raison et de la liberté ne pouvait pas prévaloir ; contre lequel sont venus s'éteindre les souffles débiles de la réforme, qui prétendait parler au nom de la liberté, tout en produisant Calvin, et du XVIIIe siècle qui, en exaltant les droits de la raison, ne vit clair, pour ainsi dire, que dans un coin de l'homme et de l'humanité tout entière. Etouffer le sentiment était donc une œuvre heureusement impossible, et, ce qu'il fallait faire, c'était d'essayer d'établir l'équilibre entre ces divers éléments de la nature humaine. Abailard

sera à jamais grand dans l'histoire, pour avoir, au moyen-âge, et à ses risques et périls, mis le premier la main à l'œuvre : ce fut lui qui chercha cette alliance du sentiment et de la liberté, c'est-à-dire entre la tendance religieuse que doit avoir la philosophie, et le développement libre de la raison humaine; c'était, d'ailleurs, une conséquence légitime du conceptualisme. Roscelin, avec toutes ses erreurs et sa part de vérité, mais par le fait surtout de ses erreurs, représentait à un haut degré la liberté de penser; c'est pour lui un beau titre, car, sans la liberté, l'homme n'est rien. Guillaume de Champeaux, avec toutes ses vérités et sa part d'erreur, représentait le sentiment et la raison; mais il allait droit à nier la liberté, témoin l'école de Saint-Victor : telle était, pour chacun, la première conséquence de leur doctrine. C'est de ce point de vue qu'il faudra juger Pierre Abailard et son adversaire, le moine de Clairvaux.

Au moment où ces deux nouveaux athlètes allaient entrer en lice, les deux systèmes antérieurs avaient atteint le terme de leur possible, ils avaient porté leurs fruits, et, si l'on peut dire ainsi, divulgué leurs secrets par les conséquences qu'ils avaient été forcés de laisser échapper. Mais la logique naturelle, cette logique qui n'est que le sens commun, mélange de sentiment et d'intelligence, était loin d'être satisfaite, l'esprit humain n'avait pas trouvé l'objet de ses recherches. Le nominalisme, malgré toute sa hardiesse et l'appas qu'il offrait au

côté physique de la raison et du sentiment, n'avait pu rester debout; le réalisme, en répondant à des instincts plus nobles, était loin d'avoir remporté une victoire complète, le véritable esprit chrétien se voyait forcé de lui faire plus d'un reproche, et la raison, que j'appellerai encore ici le sens commun, ne pouvait pas l'accepter. Car aux différentes époques de l'humanité, la raison monte chez tous avec de nouvelles vérités, senties long-temps avant d'être bien comprises, et qui constituent le sens commun; celui-ci a ses degrés, et un jour, peut-être, le sens commun sera la science. Au XII[e] siècle, et après Guillaume de Champeaux, l'esprit humain sentit qu'il fallait encore chercher, et que la philosophie réaliste, malgré le puissant auxiliaire qu'elle avait trouvé dans le dogme, ne lui avait pas donné la vérité dont il avait soif. Une nouvelle phase philosophique va donc commencer; cette phase aura un caractère nouveau, et fera naître des faits qui le caractiseront.

Et d'abord, elle débute avec audace : les deux premières époques vont comparaître devant elle pour être jugées et condamnées; mais l'homme qui prononce ce jugement, et qui travaille pour l'avenir, cet homme va être, lui-même, jugé et condamné; une lutte nouvelle se prépare : saint Bernard et Pierre Abailard, le sentiment dans toute sa ferveur et son despotisme, la raison libre et intelligente de tous les besoins et les droits de l'homme, vont se mesurer et prouver, par des faits, que

le sentiment et la liberté sont deux éléments à jamais irréductibles.

C'est par cette lutte que la troisième époque commence, et cette époque n'est pas à remarquer seulement pour le moyen-âge, et comme portion de ce qu'on a appelé la scolastique; mais elle offre, je crois, un des moments les plus caractéristiques et les plus décisifs de toute la philosophie. Jamais celle-ci n'avait rencontré tant et de si puissants obstacles; on vit se renouveler les combats dont l'antiquité avait été témoin, mais avec quelle différence! Ce n'était plus la philosophie luttant, dans la personne d'Anaxagore, de Socrate, ou même des premiers chrétiens, contre des préjugés populaires, des erreurs grossières, ou d'absurdes croyances; c'étaient deux hommes imbus du même sentiment religieux, animés de la même foi, nourris du même lait intellectuel; deux grandes figures parmi les plus grandes de cette époque catholique; les deux synthèses, enfin, de toutes les idées religieuses et philosophiques de ces temps. Quel spectacle! et quel moment pour la philosophie! A quel danger plus imminent fut-elle jamais exposée? Le grand saint Bernard, avec toute l'autorité de son caractère et de ses vertus, mais en même temps avec tous les défauts qui résultent inévitablement d'une conception trop étroite des droits et des besoins de la nature intellectuelle et morale de l'homme, se lève contre la philosophie proprement dite, pour arrêter le libre essor de la pensée, et briser la

raison sous le joug de la foi; au nom de cette foi, de ce sentiment de l'absolu qui est dans tous les cœurs, et d'une croyance qui animait tous les esprits, il crie anathème contre Abailard. Dès-lors, toute la philosophie est en cause : ce n'est pas pour lui seul que parle Abailard en se défendant, il parle pour l'humanité entière, pour les droits de la raison et de la liberté; il combattait pour tous, et il comprenait son œuvre, comme il le prouva par ses paroles au concile de Sens. Se voyant condamné d'avance, il se tourna tristement vers Gilbert de la Porrée, et le bras tendu vers lui, il lui adressa ce vers d'Horace :

Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet.

En effet, si Abailard est condamné, l'humanité entière est condamnée; elle a tort de penser, de raisonner, de vouloir; et Abailard succomba. Mais qui ne sait que dans les luttes de cette nature, la défaite de l'homme individuel est un indice obligé de la victoire pour la cause qu'il défend. Il faut un organe à une idée, quelle qu'elle soit, et cet organe est toujours une victime; l'histoire en fait foi; elle nous prouve que jamais une grande idée sociale n'est, à son arrivée, à la portée de tous, s'adressant à l'intelligence des masses; en un mot, elle n'est pas encore à l'état de sens commun. S'il en était autrement, le vrai serait au service de l'intelligence, comme l'air au service de la vie animale; mais telle n'est pas la condition de l'homme. Abailard, pendant toute sa vie, a cherché à maintenir les droits

de la raison libre et réfléchie, contre celui qui ne voulait que l'intelligence illuminée par le sentiment; ainsi, l'un embrassait tout l'homme, et l'autre n'en voyait qu'une partie, et de cette différence vint leur opposition ; en cela, chacun obéissait à ses antécédents, tous deux étaient sincères, mais à une grande distance l'un de l'autre. De cette mission qu'ils remplissaient tous les deux avec une égale conviction, résulte cette conséquence, que le commencement de la troisième époque fut une crise pour la philosophie en elle-même, et abstraction faite du danger qui menaçait son existence ou plutôt son développement continu, car elle est impérissable : une grande expérience était à faire sur le sentiment alors dans toute son énergie, comme elle avait déjà été faite sur la raison libre et indépendante. Déjà le premier avait dominé, à certains moments de l'antiquité, comme dans le néo-platonisme, par exemple, mais après un long règne des autres éléments de notre nature. Au contraire, dans l'Europe nouvelle, il se présente au moment de la régénération philosophique, et sous le patronage d'une religion auguste et vraie dans son essence; l'heure est venue pour lui de fonder un empire absolu, s'il peut l'être : ne semble-t-il pas qu'après une épreuve aussi décisive, tous les droits de l'homme auraient dû être unanimement reconnus et proclamés! Quoiqu'il en soit, nous pouvons comprendre maintenant que pour juger le moyen-âge avec impartialité, sous le rapport

philosophique, il ne faut pas voir, comme cela est si souvent arrivé, la philosophie posée exclusivement d'un côté, et le catholicisme de l'autre, et chacun se portant comme la négation radicale et absolue de ce qui n'était pas lui. Une telle scission n'était pas réalisable, parce que l'homme a des conditions d'être qui sont indestructibles; c'est pourquoi il y avait encore de la philosophie chez les théologiens les plus exclusifs, et de la religion chez les philosophes les plus opiniâtres : l'homme est à la fois et toujours sentiment, intelligence et volonté. Disons donc que les vérités essentielles de la nature humaine, manquant de cette harmonie qui constitue la vérité entière, se disputaient cette même nature; et dès-lors, selon qu'elles inspiraient plus ou moins de sympathie aux esprits des temps, elles étaient adoptées avec plus ou moins de ferveur, et un choc devenait inévitable. Voilà, je crois, la vérité.

Ce fait, du reste, n'est pas exceptionnel et propre aux hommes du moyen-âge : ceux-ci, au contraire, n'ont fait que suivre la voie commune, et subir les lois de l'humanité; mais à une époque de formation et d'enfantement social, deux idées fortement saisies, et opposées, amènent infailliblement une lutte et souvent des violences. Le christianisme s'était défendu contre la philosophie dans le passé, à son tour il attaquait la philosophie dans le présent et en vue de l'avenir; il était impossible d'ailleurs qu'elle se constituât sans labeurs, quand

tous les autres éléments de la société avaient tant d'efforts à faire et d'obstacles à surmonter; elle partagea leur fortune, et ne sortit que lentement, pâle et défigurée, de cette espèce de tombeau social, qu'avaient formé les convulsions du xe siècle.

Dans l'ordre politique, l'unité essayée par Charlemagne, et poursuivie, après lui, par quelques hautes intelligences du catholicisme, cette unité avait péri sans retour, et ajourné la civilisation. Le désordre avait reconquis l'Europe, et les parties du grand empire carlovingien n'étaient déjà plus que des foyers d'anarchie. La guerre au dehors, au dedans l'oubli complet de toute règle et de tout frein moral, des malheurs sans nombre, tel était l'état de la société d'alors; le catholicisme lui-même eut peine à ne pas succomber entièrement sous cette frénésie de désordre, sous ce débordement sans cesse renouvelé de malheurs et de crimes. Cependant de ce tumulte des idées et des choses, sortit la féodalité.

La science, partageant le sort du sol et des hommes, n'offrait non plus que des débris, mais rares et sans noms, comme ces fragments de statues cachés sous des ruines; avec cela il lui fallut se relier au passé, et préparer son avenir. Certes alors elle avait besoin d'un soutien et d'un guide; la porte de l'antiquité lui avait été comme fermée une seconde fois; le xe siècle, sans avoir été privé de tout mouvement scientifique, était à lui seul trop peu de chose, et dans le xie un nom propre

seulement peut être prononcé avant celui de Roscelin. Mais de même qu'à travers le système multiple de la féodalité, la société tendait à l'unité politique, de même la philosophie, se développant à l'aide des matériaux divers qu'elle trouvait autour d'elle, reprenait sa route vers cette unité scientifique, que d'autres époques avaient déjà cru trouver. De Roscelin à Pierre Abailard, l'esprit humain avait déjà bien marché : la philososophie s'était retrouvée, une sève nouvelle et forte lui rendait son essor et son audace première ; ce fut alors que l'élément religieux, qui l'avait soutenue et réchauffée, se dressa devant elle non-seulement pour la contenir, mais pour l'arrêter et l'asservir. Ainsi les deux premières époques de la philosophie au moyen-âge, nous la montrent se constituant, et formulant ses deux doctrines métaphysiques d'une manière assez positives pour qu'elles puissent se comprendre et se combattre. La lutte est intérieure, et ce n'est qu'un travail de formation, car les attaques du dehors ne sont pas dirigées contre toute la philosophie, puisque le réalisme est adopté par le catholicisme; mais au commencement de la troisième époque, la véritable lutte extérieure commence; la philosophie va se voir forcée de se défendre contre une force qui prétend se séparer d'elle entièrement, et la réduire au servage.

Cette guerre prouve combien l'élément philosophique avait fait de progrès aux deux premières

époques; ce qui le prouve encore plus, c'est la polémique d'Abailard contre les deux systèmes ontologiques, et par laquelle la philosophie se corrigeait elle-même.

Cette polémique était devenue nécessaire.

En effet :

Dans ses deux premières phases d'existence, au moyen-âge, la philosophie avait été aussi loin qu'elle pouvait aller : elle avait reproduit ces conclusions hasardées et téméraires qu'avaient déjà fait entendre les temps primitifs de la Grèce; de part et d'autre il y a la même audace, la même confiance naïve, et les mêmes résultats; mais, comme les derniers venus, les premiers penseurs de l'Europe nouvelle étaient supérieurs à leurs prédécesseurs de l'Ionie et de la grande Grèce. Grâce à cette loi suprême qui ne veut pas que le temps marche sans laisser tomber dans l'espace les richesses qu'il fait éclore, les débuts de la philosophie, à l'aurore des temps nouveaux, sont plus heureux. C'était une promesse pour l'avenir : toutefois ils se résument comme ceux de la Grèce antique, dans ce mot : ontologie. Avec l'idée qu'on se faisait assez généralement du moyen-âge et de la scolastique, on a pu s'étonner d'abord, à la pensée qu'il avait été aussi loin, on a pu croire que cela n'avait pu lui être possible. Cependant, un premier coup-d'œil sur l'histoire entière de la philosophie prouve que ce fait n'a rien d'extraordinaire, car il se présente à des époques qui, d'après ce que nous en sa-

vons, n'avaient pas toutes les ressources du moyen-âge au XIe siècle. Il est vrai qu'elles n'offraient pas non plus les mêmes obstacles à vaincre, et c'est avant tout sur ce point que l'incrédulité s'appuyait pour formuler ses dédaigneuses dénégations. Mais ces obstacles ont été exagérés, surtout pour ce qui concerne les deux premières époques, et je crois avoir montré ce qu'il faut penser de l'influence en ces temps de l'élément religieux sur la philosophie; cependant eussent-ils été tels qu'on a cru les voir, il n'en serait pas moins démontré, par les faits, que Roscelin et Guillaume de Champeaux, pour ne citer que ces deux noms, ont élevé et formulé chacun une doctrine ontologique rigoureuse et sans nuages pour personne. Il ne serait pas même exact de dire qu'ils ont tous cherché à jeter de l'ombre sur leur pensée avec le voile sacré de l'époque; nous avons pu nous convaincre que Roscelin n'est qu'un philosophe, comprenant fort bien son principe métaphysique, et l'appliquant sans reculer. De son côté, Guillaume de Champeaux ne s'est pas démenti, et la prétendue victoire d'Abailard ne lui a pas fait adopter un autre principe. N'oublions pas, d'ailleurs, que les idées portent les hommes, et que la logique est de tous les temps; il peut lui arriver, parfois, de fléchir devant les inspirations du sentiment, et de se taire avant d'avoir tout dit, comme nous le voyons dans saint Anselme; mais il est d'autres hommes chez qui elle trouve cette raison inflexible qui lui

est nécessaire pour donner son dernier mot. Elle en a trouvé dans tous les temps, et le moyen-âge lui en fournit d'autant plus facilement, que la théologie était alors le thême sur lequel l'esprit humain s'exerçait de préférence. Or, entre la théologie et la philosophie première, cette philosophie à laquelle s'étaient attachés Erigène, Roscelin, Guillaume de Champeaux et tant d'autres, il y a des rapports que personne n'a méconnus.

Qu'est-ce que l'ontologie? C'est la science de l'être, d'où il suit qu'elle est la science suprême et fondamentale; elle n'a pas pour objet tel ou tel ordre d'êtres en particulier, mais bien l'être en soi, l'existence absolue, l'être unique et qui seul possède la vraie existence : en un mot la réalité substantielle. Par l'ontologie, l'homme veut entrer dans le secret de cette réalité, étudier sa nature, déchiffrer ses caractères, et connaître les rapports des êtres à cet être; par elle enfin, il se jette à la recherche de ce que le sentiment lui révèle confusément, tandis que la raison le conçoit à peine : mais une faible lueur suffit à cette dernière, elle s'élance avec joie, au risque de s'abîmer et de s'éteindre. Mais cet être en soi quel est-il? Demandez à Platon, à Aristote, dans son douzième livre de sa métaphysique, aux Alexandrins; ils répondront comme la théologie, cette théologie naturelle et rationnelle, reconnue et proclamée par toutes les hautes intelligences de tous les temps, et que les grands scolastiques ont montrée avec tant de grandeur et

d'évidence. Celle-ci ne parlera pas autrement que l'ontologie, quant au fond même et à l'essence de l'objet de la science. La théologie, en effet, a Dieu pour objet, c'est-à-dire, l'être des êtres, l'être par excellence, la véritable existence, la vraie réalité; celui à qui seul l'écriture a fait dire : *ego sum qui sum;* c'est l'être, père commun de tous les êtres qu'elle recherche et qu'elle désire connaître. Ainsi, par la théologie la raison veut également comprendre cette réalité infinie, cet absolu que recherche l'ontologie; ses attributs, sa nature, les rapports des créatures à cet universel créateur. Pour le fond, il n'y a donc aucune différence dans le but que se proposent la théologie et l'ontologie; mais il y en a une grande au point de vue pratique, et la simple indication de cette différence suffirait pour faire comprendre pourquoi les deux systèmes métaphysiques de Roscelin et de Guillaume de Champeaux, ne pouvaient pas être acceptés par le christianisme, ni par Abailard, qui avait une si haute intelligence des besoins de son époque.

L'ontologie n'avait pas été plus heureuse au moyen-âge que dans les temps anciens, il en est de même aujourd'hui; les résultats n'étaient que des formules incomplètes au point de vue nominaliste, vagues et fugitives comme l'idéalisme qui tend vers l'abstraction éléatique, au point de vue réaliste; l'idée qui résultait de celui-ci était, pour ainsi dire, une idée sans forme; ainsi, soit impuissance de la part de ses organes, soit impossibilité

absolue, ce que je ne crois pas, l'ontologie restait une science à faire. Ici la théologie diffère de la précédente en se montrant plus réservée, elle s'arrête, et satisfaite ou non de sa conception, elle lui donne une forme saisissable et frappante : le Dieu des chrétiens sera l'être par excellence, mais tous les hommes pourront le concevoir et l'aimer ; je laisse de côté ce qu'on peut objecter, et je réponds à tout par l'observation suivante : La morale n'est qu'une conséquence, je l'ai déjà dit, elle résulte de la connaissance de la nature des êtres ; mais quelle morale asseoir sur une base étroite comme le nominalisme, à peine saisissable comme l'être du réalisme? Or, si les grands philosophes des deux premières époques s'étaient demandé, comme Aristote, quel était cet être qu'ils avaient trouvé au fond de leur ontologie, que se seraient-ils répondu? Aristote avait dit, Dieu ; était-ce le Dieu des chrétiens? Je ne sais si Roscelin et Guillaume se sont fait cette question, mais on l'avait faite pour eux, et la réponse avait épouvanté le catholicisme.

Telle était donc la philosophie au commencement du XII[e] siècle; comme systèmes métaphysiques, elle donnait le matérialisme et l'idéalisme, et comme conséquence immédiate, la négation de toute liberté dans l'homme : voilà ce que trouva Abailard, à son entrée dans l'arène philosophique.

TABLE.

IMPRIMERIE DE BOUQUOT. — TROYES.



L'ENFER

DE

DANTE ALIGHIERI,

POÈME

TRADUIT EN VERS

Par J. A. MONGIS.

LA COUR DE BLANCHE.

FL[illegible]

Par V. C. DES GIMÉES.

NAPOLÉON A BRIENNE. — A [illegible]

[illegible]

[illegible]

MANUEL DES VOYAGEURS EN FRANCE

[illegible]